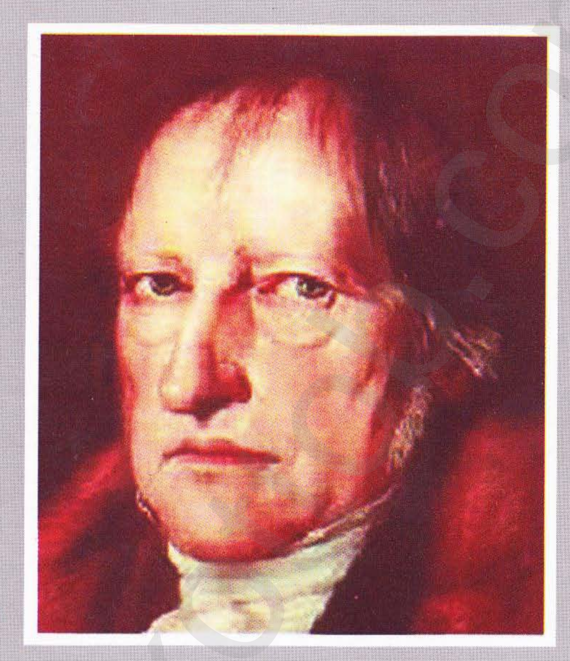
7 المكتبة الهيجلية





د. إمام عبد الفتاح إمام

المنهج الجدلي عند هيجل

دراسة لمنطق هيجل



المنهج الجدلي عند هيجل

دراسة لمنطق هيجل



المنهج الجدلي عند هيجل

دراسة لمنطق هيجل

تأليف: د. إمام عبد الفتاح إمام



• المنهج الجدلي عند هيجل

• إمام عبد الفتاح إمام

• الطبعة الثالثة 2007

• الناشر : دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت

هاتف وفاكس : ٤٧١٣٥٧ / ٠٠٦٩١١ ـ ٧٢٨٤٧١ / ٠٣ ـ ٧٢٨٣٦٥ / ٠٣

الإهداء

«إلى من كان لتلاميذه أباً... قبل أن يكون أستاذاً...
إلى الفيلسوف... والمعلم... والإنسان....
إلى الرجل الذي قلبه جَمِيعٌ.... وروحه حر...
إلى أستاذي الدكتور زكي نجيب محمود...
أرفع ـ على استحياء ـ هذا البحث...»

أ.ع.أ



أوشاج متناقضة، وتيارات متضاربة متلاحمة، تموج بها الحياة في عصر هيجل حتى لينصهر الفيلسوف الشاب في دوامتها منذ طفولته المبكـرة؛ وكأن «الدهاء التاريخي» الذي تحدث عنه فيلسوفنا قد أبى إلاّ أن يضع هذا العقل العظيم في فترة من أشد فترات التاريخ الحديث حرجاً وعنفاً وخصوبة، فيتقاسم القرنان الثامن عشر والتاسع عشر حياته مناصفة (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) بحيث يعيش في مرحلة انتقال بين هذين القرنين بكل ما يحمله الانتقال من هدم وبناء، وتضارب وتضاد. .

فهـو يشهد انـدلاع الثورة في فـرنسا، ويـرقب بحذر تـطاحن النـظم الاجتماعية: النظام الإقطاعي من جهة، والنظام البرجوازي من جهة أخرى. غير أن الثورة الفرنسية لم تكن سوى ظاهرة تاريخية كغيرها من الظواهر، فمع ما خلّفته من حطام وأنقاض ـ وربما بسببه ـ تستمر الحركة العامة ويـواصل التاريخ سيره، فهي ليست إذن إلاّ مثلاً يعكس تناقضاً أصيلا وتمزقاً جذرياً، هو لحمة هذا الوجود وسداه.

وإذا ما قارنا بين عنف الصدام الاجتماعي وشدته في فرنسا من ناحية وبين تخلف المجتمع الألماني وفتوره من ناحية أخرى، لكان من الطبيعي أن يطرح فيلسوفنا على نفسه هذا السؤال: «تُرى لماذا انتقل الفرنسيون من الجانب النظري إلى الجانب العملي، بينما ظل الألمان قانعين بـالتقوقـع في تجريـدهم النظري؟ . .» وليس ثمة إجابة سوى أن هذا الوضع يعكس لوناً آخر من ألوان التناقض الجذري.

وإذا كان التناقض بارزاً في ميدان النظم الاجتماعية، فهو ظاهر كذلك في

سير الحياة الثقافية بصفة عامة: فها هي ذي شمس الكلاسيكية بقواعدها الجامدة توشك على المغيب، بينها خيوط الرومانتيكية بعاطفتها المشتعلة تتجمع في الأفق، وها هو ذا عصر التنوير بجفافه العقلي الصارم ينحسر أمام ذاتية «فشته» وحدس «شلنج» وصوفية «ياكوبي».. أمثلة متنوعة للتناقض الجذري في الوجود.

والفلسفة النقدية تقدّم لنا مثلاً صارخاً توجز فيه هذا التناقض حين تزرع ثنائية صلبة في صميم المعرفة البشرية: بين الذات والموضوع، وبين الظاهر والشيء في ذاته، ثم تلحق به ــ في عالم الأخلاق ــ تمزقاً في داخل الإنسان ذاته: بين العقل والعاطفة، والواجب والهوى..

أيكون عبثاً هذا الذي نراه في العالم من متناقضات..؟ هبْ أننا سلمنا بذلك، فهل نستطيع إنكار وجود هذه الظواهر المتناقضة؟.

كلا، وطالما أنها موجودة فهي في حاجة إلى تفسير، إذْ لايكفي أن تقول عن السراب إنه وهم، بل يتحتم عليك أن تقدّم لهذا الوهم تفسيراً مقبولا، والتفسير المقبول هو التفسير الذي يقبله العقل ويرضاه، والعقل ينشد الضرورة في فهم الظواهر، وإذا كان على الفلسفة «أن تشغل نفسها بشيء عيني حاضر بأسمى معاني الحضور» فإنه يتحتم علينا تفسير هذه الظواهر المتناقضة تفسيراً عقلياً يبرز ضرورتها، بحيث يبدو كل شيء في مكانه المناسب، كل شيء له معناه الخاص الذي يستمدّه من وضعه داخل هذا الكل الهائل الذي نسميه بالوجود، ولن نستطيع أن نصل إلى هذا التفسير بغير منهج: فلنستعرض إذن ما لدينا من مناهج لنرى أيها أقدر على تحقيق هذه الغاية..

هناك أولا: طريق الحس المشترك، وهو أسهل الطرق وأيسرها، لكنه ــ لسوء الطالع ــ ليس طريقاً منهجياً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، وإنما هو طريق «ملوكي» يلجأ إليه أولئك الذين يقنعون بالحياة مع عصرهم وما فيه من فلسفة دون أن يحاولوا فهمها أو تفسيرها، ولهذا «فليس عليهم أكثر من قراءة ما يوجّه إلى الأعمال الفلسفية من انتقادات، ويكفيهم فضلا عن ذلك أن يقرأوا المقدمات التي تُكتب عادة لهذه الأعمال.. وهذا هو طريق رجل الشارع ويمكن اجتيازه بثياب النوم..»(*).

وهناك ثانياً: منهج «الحدس الصوفي» الذي يأخذ به الرومانتيكيون وأشباه

(*) Hegel: Phenomenology of Mind p. 127-8-9 Kaufmann p. 106.

المثاليين، فهل يستطيع هذا المنهج أن يمكننا من فهم حقيقة التناقض الذي يسري في العالم؟ ها هو «ياكوبي» يجيب بالنفي بل ويجأر بالشكوى: «النور في قلبي، لكني كلما حاولت إبرازه للفهم خبا السراج وانطفأ!» (*). وهو طريق يتطلب منك أن ترتدي مسوح الرهبان «وعلى طوله تتهادى كثير من العواطف النبيلة، تدور كلها حول الحق الخالد واللامتناهي.. غير أننا نخطىء حين نسمي ذلك طريقاً، لأن هذه العواطف النبيلة لاتجهد نفسها في السير خطوة واحدة، وإنما تجد نفسها بقفزة واحدة أمام الحقيقة ذاتها وجهاً لوجه...» (**).

لم يعد أمامنا سوى منهجي العلوم والرياضة، وهما في الواقع المنهجان الجديران بهذا الاسم، لكنهما مع ذلك لايستطيعان تحقيق الغاية التي ننشدها، وهي تفسير العالم تفسيراً عقلياً ـ ذلك لأن المنهج الأول تنقصه الضرورة التي ينشدها العقل ـ سواء في البداية التي يبدأ منها أم في النهاية التي ينتهي إليها وهي القوانين، وهي نقيصة يتصف بها كذلك منهج الاستنباط الرياضي..

والحق أن الفلسفة إذا أريد لها أن تكون معرفة منظمة فينبغي عليها ألّا تستعير منهجها من علم آخر، بل لابدّ أن ينبع من صميم موضوعها ذاته. والفلسفة تنشد الضرورة بين ظواهر العالم، والضرورة المقصودة هنا هي الضرورة العقلية لا الضرورة الآلية ـ أي أن الفلسفة تبحث عن نشاط العقل كما يتجلّى في تاريخ العالم «والمنهج لاينفصل عن موضوعه بل هو نفسه روح الموضوع الذي يجعله ينتج عضوياً فروعه وثماره..». ومعنى ذلك أن المنهج الفلسفي هو المنهج العقلي، أو هو المنهج الذي يعبّر عن نسيج العقل نفسه، ونسيج العقل مجموعة هائلة من المقولات المتناقضة التي ترتبط فيما بينها ارتباطاً عضوياً ضرورياً، وتوالد هذه المقولات بعضها من بعض توالداً ذاتياً هو المنهج الجدلي.. وهو الموضوع الذي يدرسه المنطق، ومن هنا انصبّ هذا البحث أساساً على المنطق الهيجلي.

* * *

وأخشى ما أخشاه أن يظن القارىء وهو يطالع هذا الكتاب أن المنهج الجدلي دراسة للمقولات العقلية الخالصة وكفى! ولهذا أرى لزاماً عليّ أن أسوق

(*) Quoted by W. Wallace: Prolegomen..; 11.

(**) Hegel: Phenomenology of Mind p. 128 (Eng. Trans. by Sir James Baillie).

هذا التحذير: إن المنطق وإنْ كان يمثل الخطوة الأولى والأساسية في الفلسفة الهيجلية، فإنه لابدّ أن ينتقل إلى فلسفة الطبيعة، لأن مقولاته إنْ ظلّت معزولة وحدها كانت مجرد تجريد أجوف لايعبّر عن الواقع العيني الحي الذي نحلله، ولهذا فإن على القارىء أن يكون على وعي تام بأن التجريد خطر على التفكير كما يقول هيجل، وقد يعجب القارىء حين نقول له: إن المفكر التجريدي عند فيلسوفنا هو رجل الشارع! ففي مقال طريف له عنوانه: «مَنْ هو المفكر التجريدي؟»، ينتهي إلى أن الناس في حياتهم اليومية يمارسون أعظم لون من ألوان التجريد، لأنهم لايركزون إلاّ على جانب واحد فقط من جوانب الواقع الحي المتعدد الزوايا.

خذْ مثلاً مشهد شاب وسيم يُساق إلى المقصلة بين جمع غفير من الناس تجد النساء لايرون منه إلاّ وسامته التي يأسفون لضياعها، بينما يرى الشيوخ فيه مثلا من أمثلة الرقاعة والخلاعة، في الوقت الذي لايجد فيه رجال الدين إلاّ شاباً ارتكب جرماً يجب أن يحُاسب عليه، ومن ثَمّ يكون إعدامه جزاء وفاقاً لما قدمته يداه! هؤلاء جميعاً مفكرون تجريديون لأنهم يُقطِّعون الواقع أمامهم إلى شرائح معزولة يجعلون منها موضوعاً لتفكيرهم، وهم بذلك يبتعدون عن الوجود الحي الذي يريدون فهمه. ومعنى ذلك كله أن المنطق وحده تجريد أجوف لانه لا يعبر إلاّ عن جانب واحد من جوانب الوجود، وهو الفكر الخالص، ولهذا فلابدّ له من الانتقال إلى فلسفة الطبيعة، لكن فلسفة الطبيعة ليست نهاية المطاف بل لابدّ لها هي الأخرى من الانتقال إلى خطوة ثالثة هي فلسفة الروح، التي تشكل مركباً يجمع بين الخطوتين السابقتين في وحدة واحدة، ومن هنا كان النشاط الروحي للإنسان كما يتجلّ في تاريخ العالم وما ينتجه من مؤسسات ومنظمات اجتماعية وما ينتهي إليه من فن ودين وفلسفة، هو أعلى مثل للوجود الحي الذي يلتقي فيه العقل مع الطبيعة في واقع عيني «حاضر بأسمى معاني الحضور»!

* * *

لابدّ لي في النهاية أن أشير إلى صعوبة الفلسفة الهيجلية بصفة عامة والمنطق بصفة خاصة، والمصطلحات الهيجلية بصفة أخص وهي التي يضطر الباحث معها إلى نحت كلمات جديدة، ولهذا ألحقت بهذا البحث ثبتاً بأهم هذه المصطلحات لعلي أخفف عن القارىء بعضاً من هذه الصعوبة الشهيرة.

ولن أذكر هنا ما أورده شرّاحه عن تعقد أسلوبه وجفافه لكني ـ كما فعلت طوال هذا البحث ـ سأحتكم إلى هيجل نفسه، وهو أول مَنْ يعترف صراحة بهذه الصعوبة، فقد كتب إلى أحد أصدقائه بعد ظهور الطبعة الأولى من «ظاهريات الروح» عام ١٨٠٧ ـ يقول: «إني لآمل أن أتمكن في طبعة ثانية من ظاهريات الروح أن أخفف مما تحمله السفينة من حجارة، حتى تستطيع العوم في سهولة ويسر..». فإذا كانت ظاهريات الروح تحمل حجارة، فما الذي يحمله المنطق إذن.؟ وإذا كان «فكتور كوزان» قد وصف الموسوعة بأنها مخيفة وأنها أرهقته إرهاقاً بالغاً في قراءتها، فقد يغفر لي ذلك بعضا مما وقعت فيه من أخطاء، ومهما يكن من شيء فلا يسعني في النهاية إلاّ أن أردد عبارة الكاتب الصيني الذي قال: «لو أردت لكتابي هذا الكمال، ما انتهيت منه إلى الأبد..»

أول أكتوبر سنة ١٩٦٨



الباب الأول

معالم على الطريق

«لقد كانوا ينظرون إلى الجدل على أنه جزء منفصل عن المنطق، وهم بذلك يسيئون فهمه. أمّا نحن فنضع الجدل وضعاً يختلف عنهم أتم الاختلاف...»

هيجل-المنطق الكبير-(من المقدمة)



الفصل الأول: المنطق والجدل

١ ـ موضوع هذا البحث هو المنهج الجدلي عند هيجل، وهو بالصورة التي سنعرضها يحتاج إلى قليل من الإيضاح، فقد ذهبنا في هذا البحث إلى أن المنهج الجدلي عند هيجل هو المنطق نفسه، وليس مجرد «صورة» طبقها هيجل في المنطق، كما طبقها في جوانب أخرى من فلسفته. وذلك يحتاج إلى أن نسوق كلمة موجزة عن فلسفة هذا الفيلسوف بصفة عامة، وعن وضع المنطق وموضوعه بصفة خاصة، ثم نعقب على ذلك بذكر العوامل المختلفة التي شكّلت منهجه هذا.

٢ ـ تنقسم فلسفة هيجل ثلاثة أقسام رئيسية:

(أ) المنطق أو علم الفكرة الشاملة في ذاتها ولذاتها.

(ب) فلسفة الطبيعة أو علم الفكرة الشاملة في الآخر.

(جـ) فلسفة الروح أو علم الفكرة الشاملة وقد عادت من الآخر إلى نفسها.

وهذه الأقسام الثلاثة لاتدرس إلاّ موضوعاً واحداً هو الفكـرة الشاملة(*) Begriff في مراحلها المختلفة أو العقل في صوره المتنوعة: العقل محضاً في المنطق، والعقل في حالة تخارج في فلسفة الطبيعة، والعقل حين يعود إلى نفسه

(*) الفكرة الشاملة مستخدمة هنا كمرادف للعقل؛ وهيجل يطلقها كذلك على الدائرة الأخيرة من المنطق، وعلى موضوع المنطق كله؛ وهما استخدامان متقاربان ذلك لأن الدائرة الأخيرة من المنطق تتحد مع مجموع المقولات السابقة كلها فهي تشملها، بل هي نفسها مجموع هذه المقولات، ومن هنا يمكن أن تطلق على نسق المقولات كله، أي على موضوع المنطق الذي هو العقل الخالص أيضاً. قارن فقرة ٨٩ من هذا البحث.

في فلسفة الروح؛ فهي في القسم الأول تدرس الفكر الخالص أو الفكر في ذاته ولذاته «فالمنطق هو علم الفكرة الخالصة أو هو علم الفكرة الشاملة في وسطها الفكري الخالص...»[1]. وهي في القسم الثاني تدرس الفكر حين ينتقل إلى الآخر، أي نقيضه، أو حين يخرج من عالمه الخاص إلى عالم آخر غير ذاته من الفكر الخالص إلى المادة الصلبة: «فالفكرة الشاملة في فلسفة الطبيعة، تضيع نفسها في تخارج، وتسلخ نفسها من وجودها المناسب..» (موسوعة ١٨) وهي في القسم الثالث تدرس هذا الفكر نفسه، حين يعود من الآخر إلى ذاته، أي إلى حياته الروحية متحرراً من عبودية الطبيعة.

ونحن هنا لانجد أمامنا إلّا موضوعاً واحداً في هذه الأقسام الثلاثة التي يقول عنها هيجل: «إن هذه الجوانب ليست إلّا تحديدات لفكرة واحدة، أو لنسق العقل الذي يفضّ نفسه في صور مختلفة»[2]. «... ففي كل جانب من هذه الجوانب الثلاثة لانجد إلّا الفكرة الفلسفية في وسط خاص»[3].. وإذا كان موضوع المنطق هو العقل الخالص، فإن ذلك يعني أنه عقل مجرد، أي أنه لايوجد وجوداً فعلياً في العالم، فهو لم يظهر بعد، ثم يبدأ هذا العقل المجرد في التحول إلى ضده أي إلى لا عقل، وهذا اللاعقل هو التخارج الصلب في الطبيعة. أمّا في فلسفة الروح فهو يعود إلى نفسه، ولكنه لايعود مجرداً أو خالصاً كما كان في الماضي: إنه الآن العقل العيني الحي الذي يوجد وجوداً فعلياً في العالم. ومعنى ذلك أن هذه المرحلة الثالثة تجمع بين المرحلتين السابقتين في مركب واحد: فالإنسان ـ من ناحية ـ جزء من الطبيعة فهو حيوان، وهو وجود مادي خارجي يخضع لسيطرة قوانين الطبيعة، وهو من ناحية أخرى وجود روحي أو كائن حي عاقل له عالم روحي واسع.

٣ ـ موضوع فلسفة هيجل إذن هو العقل في صوره المختلفة، فما المنهج الذي تسير عليه هذه الفلسفة في دراستها لهذا الموضوع؟

وما العلم الذي يختص بعرض هذا المنهج؟

لابدّ أن نسلم بادىء ذي بدء بأن المحاولات التي قام بها بعض الفلاسفة لتطبيق مناهج العلوم الأخرى على الفلسفة هي محاولات فاشلة، لأن المنهج الفلسفي لابدّ أن ينبع من صميم الفلسفة ذاتها... «فالفلسفة إذا أريد لها أن تكون معرفة منظمة، ينبغي ألّا تستعير منهجها من علم آخر، أو أن تقنع بمزاعم الحَدْس، أو أن تستخدم الاستدلالات التي تعتمد أساساً على تفكير خارجي...»[4]..

ومن هنا فقد عرض هيجل لمنهجي الرياضة والعلوم وانتهى إلى رفضهما معاً. يقول في المنطق الكبير: «لقد اتخذت العلوم التجريبية لنفسها منهجاً خاصاً في دراسة موضوعاتها، وكذلك كان للرياضة البحتة منهجها الذي يتناسب مع موضوعاتها المجردة... ولم تكن الفلسفة ـ حتى ذلك الوقت ـ قد اكتشفت منهجها الخاص، ولهذا فقد كانت تنظر بعين الحسد إلى العرض المنظم للرياضة فتستعيره أحياناً، أو تلتمس العون ـ أحياناً أخرى ـ من منهج العلوم التجريبية أو تلجأ أحياناً ثالثة إلى رفض المنهج بصفة عامة.»[٥].

ولقد حاول الفلاسفة التجريبيون تطبيق منهج العلوم التجريبية ـ كما فعل لوك وغيره ـ في مجال الفلسفة. «كما أنك تجد من الفلاسفة مَنْ سمح لنفسه بالانزلاق إلى تطبيق المنهج الرياضي كما فعل اسبينوزا وفولف وغيرهما..»[٦]. وتلك كلها محاولات فاشلة لأن هذين المنهجين لايصلحان لدراسة الفلسفة؛ فالمنهج التجريبي[*] «يتضمن نقيصتين: الأولى هي أن المبدأ الكلي الذي يتضمنه هذا المنهج لايرتبط بالجزئيات، فكل منهما خارجي وعَرَضي بالنسبة للاخر (لأن هدفه إدراج الجزئيات تحت قانون كلي مجرد يناسبها دون الاهتمام بمدى وجود الارتباط الضروري بين القانون وجزئياته). وتلك هي الحال نفسها بالنسبة للوقائع الجزئية التي يجمعها معاً في وحدة واحدة، فكل منها خارجي وعَرَضي بالنسبة للآخر. والنقيصة الثانية هي أن البدايات التي يبدأ منها هذا المنهج ليست إلّا معطيات ومسلمات لا هي مفسرة ولا هي مستنبطة، وفي كل من هاتين النقيصتين تنعدم الضرورة..»[٧] فالمنهج التجريبي لايصلح منهجاً للفلسفة لأنه يفتقر إلى الضرورة التي ينشدها العقل[٨].

أمّا منهج الرياضة «أو المنهج التأليفي فهو يسير عكس المنهج التحليلي. فإذا كان الأخير يبدأ من الجزئيات ويسير منها صعداً إلى الكليات، فإن المنهج التأليفي يبدأ من الكليات (وهي التعريفات والمسلمات) ثم يسير منها سفلا إلى الجزئيات وهي النظريات في هذه الحالة..»[٩] وهو منهج لايصلح كذلك للفلسفة، «فالهندسة ـ مثلاً ـ تبحث في موضوع مجرد كالمكان ولذا يسهل عليها تعريفه، إلّا أن الموضوعات التي تعرفها الهندسة تفتقر هي الأخرى إلى الضرورة

(*) يسميه كذلك بالمنهج التحليلي لأنه يعتمد على تحليل الواقع العيني ورده إلى كليات مجردة هي القوانين. موسوعة (٣٨). وهذا المنهج ـ ومعه المنهج الرياضي الذي يسميه بالمنهج التأليفي ـ سوف يظهران في تطور سير الفكر في المنطق «فجميع صور الفكر المتناهي لابدّ أن تظهر في سلسلة التطور المنطقي إلّا أنها ستظهر في نظام تحكمه قوانين ضرورية.» موسوعة (٢٤).

شأنها في ذلك شأن موضوعات العلم التجريبي، إذْ يتوقع العلماء منا أن نسلم لهم بوجود المكان، وكذلك النبات والحيوان. . . إلخ. فليس من شأن الهندسة أو علم النبات أو غيرهما البرهنة على ضرورة وجود الموضوعات التي تبحثها. وذلك يجعل المنهج التأليفي لايناسب الفلسفة شأنه في ذلك شأن المنهج التحليلي سواء بسواء، لأن هدف الفلسفة هو قبل كل شيء إظهار الضرورة في موضوعاتها. . ولذلك نستطيع أن نقول: إن هذين المنهجين مع أنهما لازمان في ميادين خاصة وقد حققا نجاحاً في مجاليهما، إلّا أنهما لايصلحان للمعرفة الفلسفية، لأنهما يبدآن من فروض ثم يسيران منها مترسمين خطى الفهم، خاضعين لقانون الهوية الصوري»[10] الذي يقدّم لنا هوية خاوية مجردة تستبعد الاختلاف وتعانده. «مع أن الفكر الفلسفي ليس فكراً مجرداً يعرض التناقض في عداء صارم، وإنما هو فكر عيني يحل التناقض ويتتبع التصورات وهي تسير من خلال الأضداد»[11].

أمّا المنهج الفلسفي فهو منهج تحليلي وتأليفي في آن واحد. وليس معنى ذلك أنه مجرد جمع لهذين المنهجين المتناهيين، وإنما هو يمزج بينهما ويدمجهما في ذاته بحيث ترى التحليل والتأليف في كل خطوة من خطوات سيره[12]. وهذا المنهج الفلسفي هو المنهج الجدلي الذي يُسمى كذلك بالمنهج المطلق. فليس فيه أي افتراض من بدايته إلى نهايته، فمقولة الوجود ليست مجرد بداية ولكنها تقوم على النهاية، أي على المقولة الأخيرة وهي مقولة الفكرة المطلقة. فالمنهج الجدلي هو منهج تحليلي وتأليفي في جميع خطواته وهو نفسه عبارة عن التأليف أو المركب من المنهجين السابقين. (هيبوليت: المنطق والوجود ص ٢١٨).

٤ ــ ولكن ألا يمكن أن يعترض معترض على ذلك بنفس الحجة التي رفض هيجل على أساسها الأخذ بمنهجي العلوم والرياضة؟ ألا يجوز أن نعترض على المنهج الفلسفي الذي يقدمه لنا هيجل بهذه الصورة فنقول إن حديثه عنه ليس إلّا واقعة بلا تفسير أو هو مجرد فرض يفتقر إلى البرهنة؟ ويجيب هيجل على ذلك بقوله: «إن كل ما نقوله هنا إنما هو على سبيل التوقع فحسب، ذلك لأن كل شيء لابدّ من البرهنة عليه، ولابدّ أن يظهر في مكانه المناسب»[13]. وبالتالي فلابدّ من البرهنة على أن المنهج الجدلي هو المنهج الوحيد الضروري للفلسفة؛ ولابد كذلك من البرهنة على أنه يجمع بين المنهجين التحليلي والتأليفي؛ ولهذا فسوف نرى فيما بعد أن المنهج الجدلي نفسه خطوة من خطوات المنطق، فهو سوف يُستنبط في الدائرة الثالثة من المنطق، وهذا الاستنباط يعني

أنه ليس مجرد فرض وإنما هو ضرورة يمليها الفكر نفسه. «فالمنطق لايستطيع أن يسلم بصور الفكر أو قواعده وقوانينه لأنها تكوّن جزءاً من نسيجه، ومن ثم كان لابدّ من البرهنة عليها داخل إطار العلم نفسه؛ وليس منهج الفلسفة هو وحده الذي ينتمي إلى مضمون المنطق بل كذلك مفهوم الفلسفة ذاتها..»[١٤].

٥ ــ بقي السؤال الثاني وهو: ما العلم الذي يختص بعرض هذا المنهج؟ يجيب هيجل على ذلك بأن هذا العلم هو المنطق؛ غير أن ذلك يتطلّب منا أن نعرض في إيجاز للزاوية الجديدة التي ينظر منها هيجل إلى هذا العلم، وهي نظرة تخالف المفهوم الشائع للمنطق(*).

ويمكن أن نقول بصفة عامة: إن مذهب هيجل يدور حول اعتقاده أنه اكتشف طبيعة الفكر، فكل المناطقة منذ أرسطو حتى الآن قد أخطأوا ــ في رأيه ــ فهم طبيعة الفكر مما انعكس أثره على فهمهم للمنطق[١٥]. فذهبوا إلى أنه لايدرس إلاّ الأشكال والصور وحدها بينما يستمد محتواها من غيره[١٦]. إلاّ أنه لمن العبث أن نقول: إن المنطق خلو من كل مضمون وأنه يزودنا بقواعد الفكر فحسب دون أن يذهب إلى دراسة ماهية الفكر نفسه، أو أن يكون قادراً على البحث في طبيعة هذا الفكر ذاته[١٧]. ومعنى ذلك أن هيجل ينظر إلى المنطق نظرة جديدة تخالف النظرة الأرسطية القديمة، فهو عنده لايدرس صور الفكر وقواعده فحسب وإنما يدرس مادته أيضاً، ومادة المنطق ــ في رأيه ــ هي الفكر، وبالتالي فالمنطق هو دراسة لطبيعة الفكر الخالص أو هو «دراسة للحياة الباطنيةللعقل»[١٨] «فعلم المنطق ينبغي أن يُنظر إليه على أنه نسق العقل الخالص، أو ملكوت الفكر الخالص، وهذا الملكوت هو الحقيقة كما هي ــ بلا قناع ــ في ذاتها ولذاتها؛ ويمكن للمرء أن يعبّر عن ذلك بقوله: إن مضمون المنطق يعرض لنا الله في ماهيته الأزلية(**)،قبل أن يخلق الطبيعة والروح

(*) يجب الاّ يغيب عن ذهننا أن المنطق عند هيجل هو نفسه الميتافيزيقا «فالمنطق والميتافيزيقا شيء واحد» موسوعة (٢٤).

(**) يلاحظ «كرونر» أنه إذا كان من الممكن أن نصف الفكرة المطلقة بأوصاف من العقيدة المسيحية فنقول: إنها الله قبل الخلق كما فعل هيجل نفسه في مقدمة المنطق الكبير، فيجب الاّ يغيب عن ذهننا أن هناك فارقاً واضحاً بين فلسفة هيجل وبين الديانة المسيحية. فهيجل لايرى أن الله قبل الخلق كان الآب السماوي ليسوع والإنسان.وإنما هو الكلمة ولا شيء غير الكلمة «.. الكلمة التي تفضّ نفسها في مملكة المُثل الأفلاطونية، أو الصور والنماذج الخالدة التي بها كل شيء كان، وبدونها لم يكن شيء مما كان..: وهذه الصور أو النماذج هي المقولات..» «تطور هيجل الفلسفي» ص ــ٦١.

المتناهي..»[١٩].

٦ ـ المنطق إذن بحث في طبيعة العقل أو دراسة للفكر الخالص، فهو لايُعنى بالأشكال والصور وحدها، وإنما يدرس هذه الأشكال مع مضمونها ومضمونها هو الفكر فهو «دراسة للفكر من أجل الفكر وحده..»[٢٠] أو دراسة للنسيج الذي يتألف منه الفكر بغية الكشف عن طبيعته وماهيته، فما الذي انتهى إليه هيجل من هذه الدراسة؟ انتهى إلى أن الفكر جدلي الطابع، وأنه يسير على إيقاع ثلاثي من إيجاب إلى سلب إلى تأليف بينهما، تلك هي ماهية الفكر وطبيعة الروح: «فمن طبيعة الروح أن تنقسم على نفسها، ولكنها تعود بنشاطها الخاص فتشق لنفسها طريقاً جديداً لكي تتوافق مرة أخرى، ومن ثم يكون الاتفاق النهائي اتفاقاً روحياً، أعني أن مبدأ العودة إنما يكون في الفكر ـ وفي الفكر وحده ـ فاليد التي أحدثت الجرح هي نفسها التي تداويه..»[٢١] وإذا أردنا أن نعرف كيف تنقسم الروح على نفسها، أو كيف يكون الفكر جدلياً بطبعه فإن علينا الرجوع إلى المنطق فهذه الموضوعات نفسها دروس رئيسية هناك. وذلك هو المنهج الجدلي الذي يعبر عن ماهية الفكر وطبيعة الروح.

ومن هنا فلابدّ أن نلاحظ في عناية أن المنهج الجدلي عند هيجل ليس صورة خالية أو إطاراً فارغاً يمكن أن ينطبق على موضوعات خارجية، لأنه لو صحّ ذلك لكان نشاطاً ذاتياً لنا: «ولكن الجدل ليس نشاطاً للتفكير الذاتي يمكن أن ينطبق على موضوع ما من الخارج بل هو نفسه روح الموضوع الذي يجعله ينتج عضوياً فروعه وثماره»[٢٢] «إن المنهج لاينفصل عن موضوعه إنه المضمون في ذاته، وما يكمن في هذا المضمون من جدل هو الذي يحركه؛ وواضح أنه لايمكن أن ينظر إلى أي عرض أو شرح على أنه عرض وشرح علمي(*)، ما لم يترسّم خطى هذا المنهج وما لم يتفق مع إيقاعه»[٢٣]... فالموضوع أيّاً كان نوعه هو الذي يحدد المنهج الذي يسير عليه: «ولقد ألف الناس أن ينظروا إلى المنهج التحليلي (التجريبي) والمنهج التأليفي (الرياضي) كما لو كان اختيار أحدهما دون الآخر أمراً يتوقف تماماً على رغباتهم الخاصة، غير أن ذلك وهم خاطىء. إن اختيار أحدهما دون الآخر كوسيلة للبحث، يعتمد أساساً على موضوعات البحث، فهي وحدها التي تحدد المنهج الذي تسير عليه..»[٢٤]. وإذا كان من

(*) الشرح العلمي عند هيجل هو الشرح الفلسفي، فهو يستخدم كلمة العلم في كثير من الأحيان مرادفة للفلسفة.

الممكن في جميع العلوم الأخرى أن نفرّق بين موضوع البحث والمنهج الذي يسير عليه، فإن ذلك مستحيل في المنطق، لأن المنهج جزء من نسيج المنطق نفسه.

٧ ــ وسوف نستعرض الآن مقتطفات من كتب هيجل المختلفة تبين لنا في وضوح وجلاء كيف أنه ينظر إلى المنطق على أنه العلم الذي يعرض المنهج الجدلي:

يقول في «ظاهريات الروح»: «يبدو أنه من الضروري أن نبدأ بذكر بعض النقاط الأساسية التي تتعلّق «بالمنهج» الذي سنسير عليه، أو الطريقة التي يسير على هديها هذا العلم (يقصد ظاهريات الروح). ومهما يكن من شيء «فإن طبيعة هذا المنهج يمكن أن تُلتمس فيما سبق أن ذكرناه. أمّا العرض المنظم لهذا المنهج فتلك هي المهمة الخاصة التي يضطلع بها المنطق، بل هي المنطق نفسه، لأن المنهج ليس شيئاً آخر غير النسيج الذي يتألف منه الكل (أي كل العلوم الفلسفية وهو الفكر) في صورته الجوهرية الخالصة»[٢٥]. ومن هذه العبارة يتضح لنا ما يقصده هيجل بالمنهج الجدلي فهو «المنطق» أو هو النسيج الذي يتألف منه الفكر الخالص.

ويقول في فلسفة الحق: «المنهج هو الفكرة الشاملة التي تنمو بفضل نشاطها الخالص ولقد عرضته في المنطق»[٢٦]. والمبدأ المحرك لهذا النمو هو الجدل، فالمنهج هو الفكر الخالص الذي يتحرك بفضل ما يكمن في جوفه من جدل «ذلك لأن ما يدفع الفكرة الشاملة إلى السير قدماً هو السلب الذي سبق أن ذكرناه وهو السلب الذي تحمله الفكرة الشاملة في جوفها، وذلك ما يكوّن الحركة الجدلية الأصيلة. ولقد كانوا ينظرون إلى الجدل على أنه جزء منفصل عن المنطق، وهم بذلك يسيئون فهمه، أمّا نحن فنضع الجدل وضعاً يختلف عنهم أتم الاختلاف»[٢٧].

ويقول في موسوعة العلوم الفلسفية: «إن صور الفكر لابدّ أن تُدرس في طبيعتها الجوهرية وتطورها الكامل، إنها في آن معاً: موضوع البحث وفعل البحث، ومن ثم فهي تفحص نفسها بنفسها، وبنشاطها الخاص ينبغي عليها أن تعين حدودها وأن تشير إلى نقائصها وذلك هو نشاط الفكر الذي سأسميه من الآن فصاعداً باسم: المنهج الجدلي، وعلينا أن نلاحظ أنه بدلاً من أن يُنظر إلى المقولات من خارج، فإنه سيكون نشاطاً باطنياً أو محايثاً لفعلها الخاص، أو هو نشاط المقولات ذاتها»[٢٨] فهو هنا يطلق المنهج الجدلي على عملية استنباط المقولات التي تبدأ من مقولة الوجود وتنتهي بمقولة الفكرة المطلقة، أي على

المنطق نفسه، ويرى أن هذا الاستنباط لايقوم به الباحث ولكن المقولات تستنبط نفسها بنفسها. وهو يقول أيضاً: «إن خير منهج يتلاءم مع الحقيقة هو منهج المعرفة الذي يسير بصور الفكر الخالص (المقولات)، وهنا يكون موقف الإنسان موقف حرية كاملة»(٢٩). «وعرض هذا المنهج الذي يلائم الفلسفة عمل من اختصاص المنطق ذاته، ما دام المنهج هو الوعـي بالصورة مأخوذة في إطار الحركة الذاتية لمضمون المنطق»(٣٠)، ويقول كذلك «إن نمو الفكرة الشاملة هو ما أسميه بالمنهج..»(٣٢). «والواقع أن الفكرة الشاملة هي من ناحية ــ المنهج الجدلي الذي يتناول بالدرس حدود الفهم، وما يضعه من اختلافات بين هذه الحدود، ويقوم برد التباين إلى الوحدة. وهذه العملية لاتحدث في الزمـان، ولاتحدث بأية طريقة أخرى»(٣٣). ولقد سبقت الإشارة إلى أن الفكرة الشاملة وإنْ كانت تُطلق على القسم الأخير من المنطق إلاّ أنها تُطلق كذلك على المنطق كله؛ لأنها الخلاصة التي وصل إليها المنطق، فهي لهذا تحمل في جوفها جميع المقولات السابقة، فكأن هيجل في العبارات السابقة يطلق المنهج الجدلي على تلك الرحلة التي يقطعها المنطق منذ أن يبدأ بالوجـود الخالص إلى أن يصل إلى الفكرة المطلقة، وهو يلخص ذلك في قوله: «المراحل التي تسير فيها الفكرة الشاملة هي ما أسميه بالمنهج..»(٣٤). وما يأخذه هيجل على المنهج التجريبي هو «أنه لايعرف الفكرة الشاملة في ذاتها ولذاتها وإنما تراه يعرفها بألفاظ يفترضها ثم يستخدمها كمقياس للحقيقة. وليس ثمة حاجة لتطبيق هذا المقياس، إن كل ما علينا عمله هو: أن ندع صور الفكر تنبع من حياتها العضوية الخالصة»(٣٤).

٨ ــ المنطق إذن هو المنهج الجدلي، أو هو العرض المنظم لهذا المنهج. ولذا نجده يشكل دائرة مغلقة لأنه يعرض المنهج من بدايته إلى نهايته «فمهمة المنطق كما تصورها هيجل هي تتبع «الديالكتيك» حتى نهايته..»(٣٥) وهذا يفسّر لنا السبب في أننا حين نصل إلى نهاية المنطق لانجد أمامنا متناقضات، فقد اكتمل عرض المنهج حين انتهينا من تحليل الفكر الخالص وأظهرنا خصائصه، فليس ثمة تقسيمات فرعيـة بعد ذلك لأن الحركة الجدلية التي تعبر عن طبيعة الفكر الخالص قد وصلت الآن إلى نهايتها وطالما أنه لم يعد هناك انتقالات ولا مقولات فرعية فإنه لم يبق أمامنا سوى الفكرة المطلقة في نقائها الخالص، وهي لهذا الصورة الخالصة للفكر: «وجميع المراحل التي مـرّت بها هـذه الصورة وخلفناها وراءنا هي ما أسميه بالمنهج...»(٣٦) ولهذا فإننا نجد أنفسنا من جديد ــ في نهاية المنطق ــ مع البداية التي بدأنا منها: مع الوجود ولكنه الآن

ليس وجوداً مجرداً خالصاً، ولكنه وجود مادي هو: الطبيعة.

٩ ــ ونحن نجد من ناحية أخرى أن جميع المبادىء والأسس والقواعد التي تحدد سير المنهج الجدلي هي نفسها دروس رئيسية في المنطق، فإذا قلنا مثلاً إن المنهج الجدلي يستند إلى مبدأ يقول: «إن كل تعين سلب، وإن كل سلب تعين» أو أن الإيجاب والسلب يتحول كل منهما إلى الآخر، فإننا نجد أن المنطق هو الذي يبرهن على صحة هذه المبادىء ــ وقلْ مثل ذلك في الهوية التي لاتنفصل عن الاختلاف، وفي تناقض الفكر، ونفي النفي، والجمع بين الموجب والسالب، وتحول الكم إلى الكيف: وغيرها من الأسس التي يقوم عليها المنهج الجدلي، فهي كلها مقولات يكشف عنها سير المنطق؛ وإذا كان «أنجلز» يلخص المنهج الجدلي عند الماركسيين في ثلاثة قوانين هي:

١ ــ قانون تحول الكم إلى الكيف والعكس.
٢ ــ قانون تداخل الأضداد.
٣ ــ قانون نفي النفي[٣٧].

فإنه يقول في تعليقه عليها: «هذه القوانين الثلاثة طورها هيجل كلها بطريقته المثالية على أنها قوانين للفكر، فقد عرض القانون الأول في القسم الأول من المنطق وهو دائرة الوجود، وشرح القانون الثاني في القسم الثاني من المنطق ــ وهو أهم أقسام المنطق كلها ــ وأعني به دائرة الماهيّة، أمّا القانون الثالث والأخير فقد اعتبره القانون الأساسي في بناء النسق كله».

وأنجلز في هذا النص يرد الجدل عند الماركسيين إلى منطق هيجل، ولا يرده إلى أي جزء آخر من أجزاء فلسفته، ذلك لأن المنهج الجدلي منهج منطقي قلباً وقالباً ولهذا كان عرض المنطق الهيجلي إنما يعني في الوقت ذاته عرض المنهج الجدلي عند هذا الفيلسوف، وكانت دراسة هذا المنطق بالتالي ضرورية لفهم الماركسية نفسها.

ولقد عبر «لينين» عن هذه الحقيقة أصدق تعبير في قوله إنه: «يستحيل استحالة قاطعة أن نفهم «رأس المال» لكارل ماركس ــ لاسيما الفصل الأول منه ــ ما لم ندرس منطق هيجل دراسة عميقة ونفهمه بأكمله. ولهذا السبب فقد مضى نصف قرن من الزمان، ولم يفهم ماركس واحدٌ من الماركسيين!!»[٣٨].

بل إننا نجد ماركس نفسه في كتابه «رأس المال» حين يشير إلى قانونَ من قوانين الجدل يقول: «هنا كما هي الحال في العلوم الطبيعية يثبت صحة القانون الذي اكتشفه هيجل في كتابه «المنطق»، وهو القانون الذي يبين أن التغيرات البسيطة في الكم حين تصل إلى درجة معينة تؤدي إلى اختلاف في الكيف»[٣٩]. وهو هنا يشير إلى مقولة الكمية النوعية التي يصل إليها الجدل في نهاية القسم الأول من المنطق؛ ومعنى ذلك أن الماركسيين قد فهموا المنهج الجدلي كما فهمه هيجل على أنه المنطق نفسه.

أضف إلى ذلك أننا إذا قلنا إن المنهج الجدلي منهج يسير على إيقاع ثلاثي، أو أنه سلسلة طويلة من المثلثات التي تسير من تلقاء ذاتها سيراً ضرورياً، وأن الحد الأول في أي مثلث يكون دائماً مباشراً، والحد الثاني متوسطاً، والحد الثالث هو جمع وتأليف بينهما، أو هو المباشر الذي يكمن التوسّط في جوفه ــ فإن هذه كلها خطوات رئيسية في المنطق.

خذْ ــ مثلاً ــ المثلث الأول في المنطق: الوجود ــ العدم ــ الصيرورة. تجد أنه هو نفسه الصورة العقلية الخالصة لهذه الحدود، فالوجود الخالص (أو الايجاب الخالص) هو المباشرة الخالصة، والعدم الخالص (أو السلب) هو التوسّط الخالص، والصيرورة الخالصة هي المباشرة التي يكمن التوسّط في جوفها.

وأقسام المنطق نفسها تمثل هذه الخصائص:

(أ) فدائرة الوجود هي دائرة المباشر: فالموجود هو دائماً شيء مباشر.
(ب) ودائرة الماهية هي دائرة التوسّط: فأنت لاتستطيع أن تصل إلى الماهية إلاّ من خلال الآخر أي: من خلال الوجود.
(جـ) ودائرة الفكرة الشاملة هي المركب منهما أي المباشرة التي يكمن في جوفها التوسّط، فالفكر هو المباشر الذي يتضمن التوسّط في داخله.

وقلْ مثل ذلك في الأقسام الفرعية لهذه الدوائر الثلاث فدائرة الوجود تنقسم إلى: الكيف ــ الكم ــ القدر. والكيف مباشر إذْ يستطيع المرء أن يعرف أن هذا الشيء هو كذا وكذا بطريقة مباشرة، ولكنه لايستطيع أن يعرف عدده أو حجمه قبل أن يعرف كيفه، ومن ثم فالكيف مباشر والكم متوسّط أمّا القدْر فهو المركب منهما. وهكذا في تقسيم الماهية والفكرة الشاملة.

١٠ ــ معنى ذلك كله أن جميع المبادىء الرئيسية في المنهج الجدلي هي

أجزاء من نسيج المنطق نفسه؛ غير أننا قلنا منذ قليل ، إن المنطق هو المنهج الجدلي: فكيف يمكن أن تكون المبادىء الرئيسية في المنهج الجدلي هي أجزاء من المنهج الجدلي؟

تفسير ذلك أن المنهج الجدلي ينبغي أن يثبت نفسه بنفسه، وأن يبرهن هو نفسه على جميع مبادئه وأسسه وقوانينه داخل إطاره الخاص، وذلك هو المعنى الصحيح للبرهنة في الفلسفة: «ذلك لأن البرهنة في الفلسفة إنما تعني أن نبين كيف أن الموضوع ذاته يجعل نفسه على ما هو عليه»[٤٠] ولذا فيجب ألّا يخدعنا تقسيم المنطق إلى أقسام مختلفة.. «إذْ أنه طبقاً لهذا المنهج فإن الأقسام والعناوين والكتب والفصول والأبواب الموجودة في المنطق، وكذلك الشروح ليس لها قيمة ذاتية فهي لاتدخل ضمن نطاق العمل نفسه، ولكنها جُمعت ونُظمت بواسطة تفكير خارجي»[٤١].

وقد يعترض معترض فيقول إن الخصائص التي ذكرتها هي سمات عامة تطبع بطابعها فلسفة هيجل كلها، فإذا كان وجود هذه الخصائص في المنطق قد جعلك تذهب إلى أن المنطق هو المنهج الجدلي، فإننا نستطيع أن نقول: إن فلسفة الطبيعة تتسم هي الأخرى بهذه السمات فهي تنقسم ثلاثة أقسام هي:

(أ) عالم الآليات.
(ب) عالم الفيزياء.
(جـ) العالم العضوي.

وهي أيضاً تمثل المباشرة، والتوسّط، والتأليف بينهما. وقـلْ مثل ذلك في فلسفة الروح التي تنقسم إلى: الروح الذاتية (المباشر)، والروح الموضوعية (المتوسط)، والروح المطلقة (المركب). بل قلْ نفس الشيء في جميع الأقسام الفرعية للمذهب. فلم لانقول بنفس الطريقة إن فلسفة الطبيعة هي المنهج الجدلي، أو إن فلسفة الروح هي المنهج الجدلي طالما أنهما يتسمان بنفس الخصائص السابقة ويكمن في جوفهما جميع المبادىء والقواعد التي تقول إن المنطق يشملها؟

والجواب على ذلك هو كما يلي:

أمّا أن هذه الخصائص تطبع بطابعها فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح، فذلك أمر طبيعي طالما أن هذه الخصائص تعبر عن طبيعة العقل، وطالما أن فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح تدرسان صورتين من صور العقل هما: العقل في

التخارج، والعقل حين يعود إلى نفسه. بل إننا أصبحنا الآن بعد هذا الذي تقدم في وضع يمكننا من أن نقول: إن العلاقة بين أقسام الفلسفة الهيجلية الثلاثة لابدّ أن تكون علاقة جدلية ما دام الجدل هو طبيعة العقل، وما دامت كلها تدرس العقل في وسط خاص، ومن هنا فإن الفلسفة الهيجلية ككل تشكل مثلثاً كبيراً هو: المنطق ــ فلسفة الطبيعة ــ فلسفة الروح، والمنطق هو العقل الخالص، والطبيعة هي النقيض، يجمعهما مركب واحد هو فلسفة الروح التي تدرس العقل كما يظهر في العالم ويمارس نشاطه في التنظيمات والمؤسسات الاجتماعية المختلفة وما ينتجه من فن ودين وفلسفة، أو باختصار الحياة الروحية للإنسان كما تتجلّ في تاريخ العالم.

وأمّا القول بأن هاتين الفلسفتين هما المنهج الجدلي فهو قياس خاطىء، ذلك لأنهما يطبقان المنهج الجدلي على موضوعات عينية هي المادة الصلبة في الطبيعة، والحياة الروحية في فلسفة الروح. يقول هيجل: «لقد قدمت في كتابي «ظاهريات الروح» مثلاً لهذا المنهج حين طبقته على موضوع عيني هو: الوعي...»[٤٢]. ويقول في تعليقه على هذه العبارة «كما طبقت هذا المنهج بعد ذلك على موضوعات عينية شتى». فهو في فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح يطبق المنهج الجدلي أو يطبق المنطق على موضوعات عينية، أمّا في المنطق فهو يشرح المنهج ولايطبقه. ولهذا السبب فإننا لانقول إن الوجود الخالص يمثل المباشرة، ولكنا نقول: إن الوجود الخالص هو المباشرة الخالصة، والعدم الخالص هو التوسّط الخالص... وهكذا.

١١ ــ وعلى ذلك فهذه الفلسفات ليست إلاّ تطبيقات للمنطق، أو هي المنهج الجدلي مطبقاً على موضوعات عينية. يقول هيجل: «إذا نظرنا إلى المنطق على أنه نسق الفكر الخالص فسنجد أن العلوم الفلسفية الأخرى كفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح ــ هي تطبيقات للمنطق، ذلك لأن المنطق هو الروح التي تشيع الحياة في هذه العلوم وستكون المشكلة التي ندرسها في هذه الحالة هي: التعرّف على الصور المنطقية كما تتشكل في الطبيعة والروح. وهي أشكال ليست إلاّ نمطاً جزئياً من التعبير عن صور الفكر الخالص...»[٤٣].

ومن الجدير بالذكر أن نشير إلى أن هيجل ينشد في فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح استنباط أفكار هذين العلمين؛ فإذا كان يبدو في فلسفة الطبيعة أنه يستنبط الحيوان من النبات فإن ما يقوم به فعلاً هو استنباط فكرة الحيوان من فكرة النبات، وإذا كان يبدو في فلسفة الروح أنه يستنبط المجتمع المدني من

الأسرة والدولة من المجتمع المدني، فإن ما يقوم به في الواقع هو استنباط أفكار هذه الموضوعات، فهو يدرس الأفكار وحدها في أي جانب من جوانب فلسفته، ولم يحاول قط أن يفعل شيئاً سوى استنباط فكرة من فكرة أخرى[٤٤].

وإذا كان هيجل يحاول في فلسفة الطبيعة وفي فلسفة الروح أن يستنبط فكرة من فكرة أخرى فهو يهدف بذلك إلى البرهنة على أن «المراتب اللاحقة تحوي في جوفها المراتب السابقة صراحة، وأن الأولى تحوي الثانية ضمناً، فالعملية هنا هي نفسها العملية التي حدثت في المنطق»[٤٥] مطبقةً على موضوعات أخرى.

وهكذا نجد أن المنطق في هذه الفلسفات هو حجر الاساس لأنه المنهج الذي يناسب الفلسفة بصفة عامة، وهو الصورة التي يحاول هيجل تطبيقها في جميع مجالات المعرفة البشرية ولذا قيل ـ بحق ـ إن «المنطق هو إنجيل الهيجلية....» ويقول مكتجارت: «المنهج الجدلي عند هيجل هو حجر الزاوية في بناء المذهب، فلو أننا سلمنا بما قاله هيجل في المنطق ثم رفضنا بعد ذلك كل ما كتبه، فسوف يكون لدينا مذهب فلسفي، صحيح أنه لم يكتمل تماماً ولكنه مع ذلك يصل بنا إلى نتائج غاية في الأهمية. ولو أننا من ناحية أخرى رفضنا المنهج الجدلي الذي يوصلنا إلى الفكرة المطلقة فسوف ينهار المذهب من أساسه، ذلك لأن هيجل يعتمد في بقية مذهبه على ما وصل إليه في المنطق...»[٤٦] «... فالمنطق هو الروح التي تشيع الحياة في جميع العلوم، ومقولاته هي نظام تصاعدي، فهي قلب الأشياء ومركزها»[٤٧].

١٢ ـ فبقية العلوم تأخذ بنفس المنهج الذي شرحه المنطق وحدد معالمه. وهذا واضح في كل ما كتبه هيجل، فهو لايعود ـ مطلقاً ـ إلى شرح المنهج بعد أن استوفى تحليله في المنطق. يقول في مقدمة كتابه «فلسفة الحق»: «... المنهج هو تطور الفكرة الشاملة تطوراً ذاتياً ولقد عرضته في المنطق، وأنا هنا أفترضه..»[٤٨]. «وتطور الفكرة الشاملة هو تقدم باطني خالص وإظهار لتحديداتها (أي المقولات) ولايتأثر سيرها بوجود ألوان مختلفة من الأشياء المادية يمكن أن تنطبق عليها..»[٤٩].

وفلسفة التاريخ تأخذ هي الأخرى بهذا المنهج نفسه، يقول هنري أيكن: «لانستطيع ـ لسوء الطالع ـ أن نفهم نظرية التطور التاريخي فهماً كاملاً دون الإشارة إلى منهجه الجدلي الشهير أو منطقه...»[٥٠] ويقول هـ. وولش: «لقد

فسّر هيجل سير التاريخ كتقدم ديالكتيكي، ولفهم الديالكتيك علينا الرجوع إلى أكثر الأمور الفلسفية تجريداً أي إلى المنطق»[٥١].

وواضح أن السبب ــ كما يقول كرونر ــ هو أن «الطبيعة العقلية والطبيعة التاريخية (عند هيجل) عبارة عن جوهر واحد»[٥٢]. ولهذا فإن دراسة التاريخ لابدّ أن تسير مترسمة خطى المنهج الذي يعبر عن طبيعة العقل وهو المنهج الجدلي «ولايمكن أن ينظر إلى أي عرض أو شرح، على أنه عرض وشرح علمي، ما لم يترسّم خطى هذا المنهج ويتفق مع إيقاعه»[٥٣]. ويقول «فوستر»: «.. إن نظرية هيجل في القانون وفي الحرية تعتمد أساساً على نظرته الميتافيزيقية إلى المنهج الجدلي»[٥٤]. ويقول كولنجوود: «المنطق هو مفتاح التاريخ بمعنى أن تفكير البشر وأعمالهم بالصورة التي يدرسها التاريخ، تتبع صورة معينة هي نموذج ملون من تلك الصورة التي كان قد خططها المنطق..»[٥٥].

وتاريخ الفلسفة يسير هو الآخر وفقاً لتطور المنطق «فهو عبارة عن تقدم تدفعه الضرورة الداخلية.. أو هو تاريخ محدد تحديداً مطلقاً على أنه تطور الأفكار والقوة الدافعة لهذا التطور هي الجدل الداخلي للأفكار..»[٥٦] بل إن العلاقة بين المذاهب الفلسفية تشبه العلاقة الموجودة بين المقولات «وعلى مؤرخ الفلسفة أن يوضح بطريقة أكثر دقة مدى اتفاق هذا التطور التاريخي للفلسفة أو اختلافه مع السير الجدلي للفكرة المنطقية الخالصة»[٥٧] ومن هنا فإن الفيلسوف حين يستخدم المنهج الجدلي فإنه لايفعل سوى تقليد التطور الذاتي للعقل المطلق، أو قلْ بدقة أكثر إن موقفه في هذه الحالة أشبه بموقف الملاحظ الذي يراقب النشاط الموضوعي للفكر الخالص، ومن هنا كان لابدّ من حذف التفكير الذاتي وما فيه من أهواء فردية. إن الضرورة المنطقية هي وحدها التي يسترجعها الفيلسوف بفكره[٥٨].

١٣ ــ لكن إذا كان هيجل يطبق المنهج الجدلي على جوانب فلسفته كلها، فيجب ألاّ يغيب عن ذهننا «أن الموطن الأصلي للديالكتيك هو المنطق...»[٥٩]. والمنطق هو دراسة للحياة الباطنية للعقل فإذا كان الجدل «هو في جوهره المنهج الذي يقوم على الحوار...»[٦٠] كما يقول جوبلو فإننا نستطيع أن نقول ــ مع كرونر ــ «إن المنهج الجدلي عند هيجل هو حوار العقل مع نفسه»[٦١]. أو هو مناقشة الروح لنفسها كما يقول ميور[٦٢] فالفكر يعني الحوار سواء أكان هذا الحوار حوار المفكر مع نفسه أو مع شخص آخر[٦٣] ولذا فالمنهج الجدلي عند هيجل يرتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة العقل أو الروح، بحيث يمكن أن يُقال

إننا لن نستطيع أن نفهم ما يعنيه هيجل بهذا المنهج دون أن نفهم ما يعنيه بهذه الفكرة[٦٤]. ومن هنا فقد انصب الفصل الأول من الباب الثاني في بحثنا هذا على دراسة العقل في محاولة لفهم الجوانب المختلفة التي يتألف منها، لننتهي منه إلى أن العقل له ألوان مختلفة من النشـاط تتمثل في الإحسـاس، والإدراك الحسي... إلخ. ولكن هذه الألوان كلها يمكن أن تُعتبر نشاطاً خارجياً للعقل، أمّا النشاط العقلي الخالص أو النشاط الذاتي للعقل أو عالمه الخاص فهـو: المقولات، وهي موضوع الفصل الثاني. وهذان الفصلان يؤلفان الباب الثاني الذي يعرض علينا شعاب الطريق. ثم يشرح الباب الثالث ـ في ثلاثة فصول ـ طريق الجدل الذي يبدأ بالوجود الخالص وينتهي بالفكرة المطلقة. أمّا الباب الرابع والأخير: فهو خاتمة نعرض فيها لبعض نتائج هذا المنهج ولبعض ألوان النقد التي يمكن أن توجه إليه.

حواشي الفصل الأول من الباب الأول

(١) Hegel: Enc. [I9].
(٢) Ibid.
(٣) Ibid. [I5].
(٤) Greater Logic Vol. IP. 3o & Phenom. Preface & Enc. [I].
(٥) Hegel: Greater Logic Vol. I p. 64 - Trad. Fran. Tom. Ip. 39.
(٦) Hegel: Greater Logic Vol. I p. 64 - Trad. Fran. Tom. I. p. 39.
(٧) Hegel Enc. [9].
(٨) Ibid [I].
(٩) Ibid [228] Z.
(١٠) Ibid [229] Z.
(١١) Otto Pfliederer: «The development of German Theology Since Kant» p. 69.
(١٢) Hegel: Enc. [238] Z.
(١٣) Hegel: Enc. [83] Z.
(١٤) Hegel: Greater Logic Vol.I. p. 53 - Trad. Fran. Tom. I. p. 27.
(١٥) W.T.Jones: « A His. of Phil.» p. 872.
(١٦) Hegel: Enc. [24].
(١٧) Hegel: Greater Logic Vol. I. p. 54 - Trad. Fran. Tom. I. p. 28.
(١٨) J. Hyppolite: Principes de la Philosophie du Droit p. 6-7. (Introduction).
(١٩) Hegl: Greater Logic Vol. I. p. 60 - Trad. Fran. Tom. I. p. 35.
(٢٠) Hegel: Greater Logic Vol.: I. p. 42.
(٢١) Hegel: Enc. [24] Z.
(٢٢) Hegel: The Philosophy of Right, p. 34 — Tran . by T.M.Knox.
(٢٣) Hegel: Greater Logic vol. I. p. 65 - Trad. Fran. Tom. I. P. 4I.
(٢٤) Hegel: Enc. [237] Z.
(٢٥) Hegel: «The Phenom». p.106 - Trad. Fran. Tom. I. p. 4I.
(٢٦) Hegel: «The Philosophy of Right.» p. 34 Tran. by Knox.
(٢٧) Hegel: Greater Logic Vol. I. p. 66 - Trad. Fran. Tom. I. p. 49.
(٢٨) Hegel: Enc. [4I] Z.
(٢٩) Hegel: Enc. [24] Z.
(٣٠) Hegel: Greater Logic Vol. I. p. 64 - Trad Fran. Tom. I. p. 40.
(٣١) Hegel: Enc. [237] Z.
(٣٢) Hegel: Ibid. [2I4].

(٣٣) Ibid. [237].

(٣٤) Ibid. [24].

(٣٥) و. هـ.وولش «مدخل لفلسفة التاريخ» ص ١٨٨ ترجمة الأستاذ أحمد حمدي محمود.

(٣٦) Hegel: op. cit. [237].

(٣٧) Engels: Dial. of Nature p. 83.

(٣٨) Lenin: Collected Works vol. 38 p. 180.

(٣٩) K. Marx: «Capital» Vol. I. p. 309. (Moscow 1965).

(٤٠) Hegel: Enc. [83] Z.

(٤١) Hegel: Greater Logic Vol I. p. 65 - Trad. Fran. tom. I. p. 41.

(٤٢) Hegel: Greater Logic Vol. I. p: 64 - Trad Fran. Tom. I. p. 40.

(٤٣) Hegel: Enc. [24].

(٤٤) W.T. Stace: «The Philosophy of Hegel.» [410].

(٤٥) Ibid: [434].

(٤٦) J.M. Mctaggart: «A Commentary on Hegel's Logic» p. 1-2.

(٤٧) Hegel: Enc. [24] Z.

(٤٨) Hegel: «The Philosophy of Right». p. 34 Eng. Tran. by Knox.

(٤٩) Hegel: Ibid.

(٥٠) H. Aiken: «The Age of Ideology» p. 73.

(٥١) و. هـ. وولش ــ نفس المرجع في نفس الصفحة.

(٥٢) R. Kroner: Hegel's Philosophical Development: in Early Theological Writings - p. 40 (Chicago 1946).

(٥٣) Hegel: Greater Logic Vol. I. p. 65 - Trad. Fran. Tom. I. p. 41.

(٥٤) M.B. Foster: «The Political Philosophies of Plato and Hegel p. 138.

(٥٥) ر. ج. كولنجوود «فكرة التاريخ» ترجمة الأستاذ محمد بكير خليل ص ٢٧٧.

(٥٦) Hegel: «The Philos. of History» Vol. I. p. 30 n. by Haldane.

(٥٧) Hegel: Enc. [86] Z. Greater Logic Vol. I. p. 214.

(٥٨) O. Pfliederer: Op. cit. p. 69.

(٥٩) و. هـ. وولش: المرجع السابق ص ١٩٠.

(٦٠) E. Goblot: «Le Vocabulaire Philosophique» p. 177. (Paris 1908).

(٦١) R. Kroner: Op. cit. p. 32.

(٦٢) G.R. Mure: «An Introduction to Hegel» p. 118.

(٦٣) J. Hyppolite: «Logique et Existence: Essai sur la Logique de Hegel» p. 8.

(٦٤) J.N. Findlay: «Hegel A Re-Examination» p. 35.

١٤ ــ أمّا عن العوامل التي كان لها أثرها في فكر هيجل بصفة عامة، وعملت بصفة خاصة على تكوين منهجه الجدلي فهي كثيرة ومتشعبة؛ إذْ يمكن أن يُقال ــ بحق ــ إن هيجل تأثر بالتراث البشري كله قديمه وحديثه على السواء. فقد شكّله «العقل الكلي» على حد تعبيره؛ ولذا نراه يعكس هذه الحقيقة في حديثه عن تربية الطفل في كتابه «فلسفة الحق» فيقول: «من المسلم به أن الطفل يجب أن يُربىّ في عزلة، ومع ذلك فلا ينبغي أن يظن ظانٌ أن شذا العالم الروحي لن يخترق هذه العزلة ويشيع أريجه في أرجائها، أو أن العقل الكلي ليس من القوة بحيث يستطيع الإحاطة بزمام هذه الجوانب البعيدة من الحياة..»[1].

وسوف نشير فيما يلي إلى ثلاثة عوامل كان لها أثرها العميق في تكوين الفكرة العامة لمنهجه الجدلي:

أ ــ اللاهوت

١٥ ــ لاشك أن هيجل تأثر بشكل ظاهر بالدراسات اللاهوتية، فقد كان الدين موضع اهتمامه طوال حياته[2]. وليس ذلك غريبًا على رجل كان يعدّ نفسه في مطلع حياته ليكون قسيساً. ولهذا نراه في عهد الشباب يلتمس في الدين حلاً للمشكلة التي شغلت ذهنه منذ حداثة سنه، وهي مشكلة التوفيق بين الأضداد، يدلك على ذلك مجموعة المقالات التي كتبها في العشرينات من عمره والتي جُمعت في كتاب صدر بعنوان «الكتابات اللاهوتية المبكرة». فهو في هذه المقالات يجد الحل أحياناً في «فكرة المحبة» وأحياناً أخرى في «فكرة الحياة». وهو في كلتا الحالتين يستبعد العقل النظري الذي يعتمد على التحليل

الصوري، ويرى أن الدين ـ لا الفلسفة ـ هو وحده القادر على كشف الوحدة الكامنة وراء الأضداد وسوف نعرض في عجالة سريعة لتطوره الروحي في عهد الشباب من خلال مقالتين هامتين الأولى هي «روح الديانة المسيحية ومصيرها»، والثانية هي تلك التي أطلق عليها ناشرها اسم «مجمل المذهب». ثم نعرض بعد ذلك مثلاً من مذهبه النهائي يحاول فيه تحليل «قصة السقوط» ليتلمس فيها المصدر الأول لانقسام الروح على نفسها.

١٦ ـ تخرج هيجل من معهد «توبنجن» الديني، ولم يبد ميلاً إلى ممارسة مهنة القسيس فاشتغل مدرساً خصوصياً في «مدينة بيرن» عاصمة الاتحاد السويسري. وهناك توافر على قراءة «كانت» بإمعان شديد لاسيما ما كتبه في الأخلاق والدين، فوقع أسيراً له وللعقليين من فلاسفة القرن الثامن عشر. وكتب ـ وهو تحت تأثيرهم ـ مقاله عن «وضعية الديانة المسيحية» هاجم فيه الكنيسة الكاثوليكية الرومانية مفسّراً الأسباب التي حوّلت الديانة المسيحية إلى ديانة كنسية تثقل ظهرها بالسنن والشرائع والنظم والقواعد أي بعناصر من الديانة اليهودية التي حاول المسيح أن يحرر منها الدين. ثم يحاول في مقال آخر عن «حياة يسوع» (عام ١٧٩٥) أن يوفق بين تعاليم المسيح والمبادىء الأخلاقية التي بشّر بها «كانت» فترى المسيح فيها يعظ الناس بمبادىء كانت فيقول: «اعملْ بحيث يكون عملك وفقاً لقاعدة تريد لها أن تكون قانوناً عاماً للناس جميعاً... هذا هو أساس القانون الخلقي، وهو كذلك مضمون جميع التشريعات وكل الكتب المقدسة»[٣].

١٧ ـ وينتقل هيجل من بيرن إلى فرانكفورت مع مطلع عام ١٧٩٧ حيث يتصل اتصالا وثيقاً بصديقه وزميل دراسته الشاعر الرومانتيكي المرهف «هلدرلن» وهو اتصال ظهر أثره واضحاً في مقاله عن «روح الديانة المسيحية ومصيرها» التي تحرر فيها من سطوة كانت؛ وهي تُعتبر أولى مقالاته الهامة التي يحاول فيها العثور على حل لمشكلة الأضداد، ونحن نراه في بداية هذا المقال يتحدث عن تاريخ اليهود متلمساً بذوراً دينية لفكرته عن انقسام الروح. وهو هنا يجدها في صراع الروح مع الطبيعة. يقول هيجل:

«بإبراهيم ـ الجد الأول لليهود ـ يبدأ تاريخ هذا الشعب، فقد كانت روح إبراهيم تمثل عامل الوحدة أو الروح المنظمة لنسله كله؛ وهي تظهر بصور شتى في صراعها مع القوى المختلفة، تنتصر عليها تارة، وترزح تحت نيرها تارة أخرى، ولم يبق لنا إلاّ آثار قليلة مهوشة عن المجرى الذي سار فيه تطور الجنس

البشري قبل إبراهيم، مع أن هذه الفترة هامة حيث عاشت جماعات قليلة من البشر خاضعة مستسلمة للطبيعة . . »[٤] وهيجل يقدم لنا هنا مرحلة أولى من مراحل الروح وهي التي يمكن أن نسميها «بالمرحلة الطبيعية» حيث عاش الإنسان في استسلام كامل للطبيعة، وعاشت الروح في سكينة هادئة: « . . . ثم جاء الطوفان في عصر نوح . . ولابدّ أن يكون الانطباع الذي أحدثه في قلوب الناس في ذلك الوقت انطباع ذهول عميق، وكفر هائل بالطبيعة. وهكذا تحطمت الوحدة الأولى مع الطبيعة وتفككت عرى الصداقة بينهما، وزالت السكينة التي كان يعيش فيها الإنسان فراح ينظر إلى الطبيعة في عداء صارم، فقد أصابت كل شيء بالخراب والدمار . . . وبدأ الانسان يشعر بضرورة السيطرة عليها . . » ومعنى ذلك أن الانسجام الأول مع الطبيعة قد انهار وبدأت الوحدة تنقسم وتتفكك؛ غير أن الروح حاولت من جديد إصلاح هذا الانقسام وإعادة الوحدة الأصلية وقد تحقق ذلك حين انتصر الفكر على الطبيعة « . . . بالفكر أعاد نوح بناء عالمه الذاهل، وتحول مثله الأعلى (وهو الفكر) إلى واقع وإلى وجود، وكوفىء الإنسان على هذا الانتصار فحرم قتله «سافك دم الإنسان بالإنسان يُسفك دمه، لأن الله على صورته عمل الإنسان»[٥]. وأصبح الخروج على هذا التحريم يعني السقوط من جديد في قبضة الطبيعة، فالشخص المارق تسلب حياته، وكوفىء مرة ثانية فكانت له الغلبة على الحيوانات، «وبارك الله نوحاً وبنيه، وقال لهم أثمروا وأكثروا واملأوا الأرض، ولتكن خشيتكم ورهبتكم على كل حيوانات الأرض، وكل طيور السماء»[٦] . . . ولقد حاول نمرود السيطرة على الطبيعة ولكنه فشل، ذلك لأن نمرود لم يكن سوى جزء من الطبيعة ذاتها»[٧].

١٨ ــ يعرض علينا هيجل هنا ثلاث مراحل سارت فيها الروح في صراعها مع الطبيعة.

المرحلة الأولى: هي الوحدة البسيطة الساذجة مع الطبيعة، حيث عاشت في استسلام كامل لها. والمرحلة الثانية مرحلة الطوفان أو انهيار هذه الوحدة ويقظة الوعي. والمرحلة الثالثة هي إعادة الوحدة بالفكر أو بانتصار الروح على الطبيعة. ومما تجدر ملاحظته أن هذه المراحل تمثل صراعاً بين الروح والطبيعة أو بين الفكر والوجود، وهو صراع ينتهي بانتصار الفكر على الوجود وسيطرته عليه، وهذا الصراع يختلف بالطبع عن فكرته النهائية التي سيصل إليها عن الجدل، لأنه صراع يشبه إلى حد كبير الصراع الذي قالت به الديانة الزرادشتية بين إله الخير وإله الشر والذي تنتهي فيه المعركة بانتصار إله الخير؛

مع أن الجدل الهيجلي يرفض الثنائية ويجعل الصراع في صميم الروح ذاتها فهي تنقسم على نفسها ثم تعود بنشاطها الخاص إلى الوحدة من جـديـد، فهو ليس صراعاً بين شيئين وإنما هو تمزق لشيء واحد هو الروح. ومع ذلك فهذا المقال تعبير حي عما كان يعتمل في نفس هيجل في عهد الشباب من أفكار فضلاً عن أنه يعطينا إرهاصات واضحة، وبذوراً أولى للمنهج الجدلي الذي سيكتمل بعد ذلك في المنطق على أساس عقلي خالص.

ولو سرنا قليلا مع هذا المقال لوجدناه يلخص المراحل السابقة في «فكرة المحبة»، وينتهي إلى أن المحبة هي التي تجمع الأضداد في وحدة واحدة؛ فقد تحول اليهود بعد ذلك إلى عبيد لقوانين «موسى» فعاشوا حياة غير سعيدة إذا قارناها بحياة اليونان الأقدمين، وقنعوا بالرضا المادي لأرض يسيل منها اللبن والعسل. أمّا المسيح فقد بشّر بأمور تختلف عن ذلك أتم الاختلاف، فالناس ينبغي ألّا يكونوا عبيداً للقانون، وإنما يتحقق القانون بمحبة الله فتتلاشى كل ألوان التوتر حين ينفذ المؤمن إرادة الله بكل قلبه. والمجتمع الذي يتكوّن من مؤمنين من هذا الطراز هو مملكة الله، وتلك هي المملكة التي جاء المسيح يبشّر بها. وهي تقوم على الايمان بوحدة ما هو إلهي وما هو بشري لأن حياة واحدة بعينها تجري فيهما ولأن الانسان روح، فهو لهذا فقط يستطيع أن يفهم روح الله[٨].

لقد كان المسيح يعبر عن علاقته بالله بقوله إنه «ابن الله» في الوقت الذي يقول فيه أيضـاً إنه «ابن الإنسان». وعلاقة الابن بأبيه ليست علاقة تصورية، ولكنهـا وحدة حيـة، فالأب والابن صـورتان لحيـاة واحدة وليسـا مـاهيتـين متعارضتين. ولقد كان العرب يقولون عن زيد من الناس إنه من «أبناء قريش» ويعنون بذلك أنه عضو من أعضاء القبيلة ولكنهم لم يقصدوا بهذا القول أنه جزء من كل، لأن الكل لايقع خارجه وإنما هو نفسه هذا الكل، فهو يحمل في جوفه خصائص القبيلة كلها. وهكذا نجد أن العرب كانوا ينظرون إلى الفرد على أنه جزء وكل في وقت واحد. أمّا القول بأن الجزء خلاف الكل فهو قول لايصدق إلّا على الأشياء المادية وحدها أمّا الموجودات الحية فالجزء فيها جزء وكل[٩].

١٩ ــ وفكرة المحبة لاتعالج أخطاء اليهود فحسب، ولكنهـا تستطيـع كذلك أن تزيل الثنائية التي وضعها كانت في فلسفة الأخلاق: بين الواجب والميل، والقانون الخلقي والدافع الطبيعي، وبين العقل والهوى. فقد ذهب

كانت إلى أن الإنسان ينبغي أن يكون سيد نفسه، ولأنه ينبغي أن يكون كذلك فهو ليس حراً فعلاً إنما هو منقسم على نفسه، نصفه حر، ونصفه عبد، وهو على أحسن الفروض عبد سيده: العقل(١٠).

وهذه الثنائية التي وقع فيها كانت في فلسفة الأخلاق ترتبط بمشكلة المتناقضات التي تركها في «نقد العقل الخالص» بغير حل مكتفياً بالقول بأن العقل إن حاول تخطي المتناهي (عالم الظاهر) لإدراك اللامتناهي فقد طوّح بنفسه في الظلام والمتناقضات. أمّا رسالة المسيح فقد تجاوزت هذا الانقسام ووحّدت بين الإنسان داخلياً من ناحية وبينه وبين الله من ناحية أخرى. وذلك هو المغزى العميق لغفران الخطايا والخلاص بالمحبة الإلهية، فالأخلاق الجديدة التي بشّر بها المسيح ليست أخلاقاً عقلية وإنما هي أخلاق محبة. ولقد وجد هيجل في فكرة المحبة هذه حلاً للمتناقضات وجمعاً لها في وحدة واحدة(١١). وهي بذلك تعتبر أول محاولة قام بها هيجل للتغلب على المذاهب ذات الجانب الواحد «فالمحبة بطبيعتها جدلية على الرغم من أن منهجها ليس جدلياً بعد بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة»(١٢).

٢٠ ــ ويقدم لنا هيجل في مقاله هذا عن «روح الديانة المسيحية» صورة حية للمحبة تحولت بعد ذلك إلى عيد يحتفل به المسيحيون. وهي صورة العشاء الأخير «حيث جلس السيد المسيح مع تلاميذه» «وأخذ خبزاً وشكر وكسر وأعطاهم قائلا: هذا هو جسدي الذي يُبْذَل عنكم، وكذلك الكأس أيضاً بعد العشاء قائلاً: هذه الكأس هي العهد الجديد بدمي الذي يُسفَك عنكم»(١٣). فهذا العشاء الذي اشترك فيه المسيح مع تلاميذه يعبر عن لون غريب من ألوان الصداقة: إنه إحساس بروح المحبة(١٤) «غير أن الملاحظ الخارجيَ الذي لم يسبر أغوار هذه الصداقة ولم يتعمق كلمات المسيح، لن يجد أمامه سوى منظر مألوف للغاية: مجرد إستمتاع بكسرة خبز وجرعة خمر؛ وكذلك حين يتقاسم الأصدقاء خاتماً ويحطمونه قطعاً صغيرة يوزعونها بينهم ذكرى محبتهم فلن يرى الملاحظ الخارجي هنا أيضاً سوى تحطيم شيء نافع إلى أجزاء صغيرة لاقيمة لها. أمّا الجانب الروحي الذي يغلّف هذا المنظر فلن يستطيع إدراكه ولذلك فلو أننا نظرنا نظرة موضوعية لوجدنا أن الخبز هو مجرد خبز وأن الخمر ليست إلاّ خمراً فحسب، غير أن العشاء الرباني يحمل مضموناً آخر أكثر من ذلك وهذا المضمون لايرتبط بالأشياء المادية إلاّ بعبارة «كما أن»: «كما أن كسرات الخبز التي تأكلونها قُطِعت من رغيف واحد، وكما أن الخمر الذي تشربون أخذ من

كأس بعينها، فأنتم بالمثل أشخاص متعددون ولكنكم بالمحبة تصبحون شيئاً واحداً: شيئاً واحداً في الروح». فكل ما بينهم من اختلافات وفواصل تتلاشى وتزول، ومن هنا جاء قوله: «مَنْ يأكل جسدي ويشرب دمي يثبت فيّ وأنا فيه»[١٥]. وقوله: «أنا هو الباب»[١٦].

وحين يتناول العربي كوباً من القهوة مع عابر سبيل فإن ذلك يعني أنهما قد ارتبطا بأواصر الصداقة، فهذا العمل يربط بينهما برباط قوي، وفي أغوار هذه الرابطة تجد العربي ملزماً بألوان شتى من الالتزامات، كالإخلاص للضيف وتقديم العون له وقت الحاجة ومعنى ذلك أن هذا السلوك قد أدّى إلى وحدة تربط بينهما[١٧].

إن تقسيم الإنسان إنما يؤدّي إليه العقل الصوري، أمّا المحبة فهي تعيد الحياة إلى وحدة الإنسان الجوهرية أولاً، وتربطه بالله ثانياً وتجمعه ثالثاً مع غيره من الناس. وهي لذلك تذيب الخيوط الصناعية المفتعلة التي وضعها «كانت» لأنها تعبر عن الأصل الإلهي للإنسان، وفيها تتحد الجوانب المتعارضة في العقل البشري: كالذاتية والموضوعية، والطبيعة الحيوانية والطبيعة العاقلة، والفردية والكلية، والباعث والقانون.. إلخ كما يتم التقاء المتناهي باللامتناهي، والجزء بالكل، والإنسان بالله.

٢١ ــ أفلا يجوز أن تكون عقيدة التثليث محاولة عقلية لفهم هذه العملية المقدسة التي يمر بها المؤمن حين يتناول من العشاء الرباني؟. «إن قمة الإيمان وهي العودة إلى الله حيث ولد الإنسان تغلق دائرة تطوره»[١٨] فالطفل يعرف الله قبل أن يتعلّم لأنه لايزال متحداً في مرحلة الطفولة مع مصدر الحياة... ثم ينفصل الطفل في تطوره عن هذا الأصل الذي صدر منه، ولكن الإيمان يعيده أخيراً إلى ذلك الانسجام الأصلي وتلك حلقة ضرورية، فلا يمكن أن تكون هناك محبة ولا حياة بدون الانفصال والعودة إلى الوحدة، فالانفصال والوحدة والتجمع والتفرق ترتبط داخلياً. وهذه العلاقة الروحية لاتتحقق فحسب بين الإنسان والله، ولكنها تتحقق كذلك بين الأب والابن والروح القدس. ويبدو أن الثالوث المقدس هو عملية تنقسم بواسطتها الوحدة الأصلية ثم تعود إلى الاتحاد من جديد. ويمكن أن نتوقع هنا منهج هيجل المقبل في هذه النظرة الثلاثيّة المبكرة. غير أننا لانستطيع أن نقطع بأن المثلث الهيجلي مأخوذ بنصه من الثالوث المقدس، أو نقول مع القائلين بأن التوسّط عنده «صورة لما في ذهنه عن توسّط السيد المسيح بين الله والناس»[١٩]. فنحن مع اعترافنا بأن اللاهوت كان

في فترة الشباب يعبر على الأقل عن الإرهاصات الأولى للمنهج الجدلي، إلاّ أننا يجب ألاّ نغفل العوامل الأخـرى التي أثّـرت في الجدل الهيجلي، فمن الباحثين مَنْ يرى أن «كانت» هو الذي أوحى بهذا المنهج، أو أن الترتيب الثلاثي للمقولات الكانتية كان ـ على أقل تقدير ـ أصلاً من أصول المنهج الجدلي عند هيجل[20]. ومنهم مَنْ يرى أنه تطوير لمنهج فشته[21]. ومنهم منْ يرى أن تفكير هيراقليطس في الأضداد وفلسفة أفلاطون في المُثل التي يعتبرها مركبات عليا قد مكّن هيجل من تخطيط جدله بإيقاعه الثلاثي من القضية إلى النقيض إلى المركب[22].. الخ. إلاّ أن الأقرب إلى الصواب أن نقول إنه مهما كان أثر العوامل الخارجية في تفكير هيجل فإن الاستخدام المنظم للمنهج بالطريقة التي عرضها ترجع إلى إبداعه هو[23].

٢٢ ـ وفي مقال آخر كتبه هيجل عام ١٨٠٠ وأطلق عليه ناشره اسم «مجمل المذهب» نرى هيجل لايزال يجد في الدين حلاً لمشكلة الأضداد، ولكن هذا الحل لم يعد يتمثل في فكرة المحبة وإنما في «فكرة الحياة»(*) وهو يرى في هذا المقال [24] أن التفكير الفلسفي «يقتل» الحياة لأنه يمزقها إلى أضداد في الوقت الذي نريد فيه أن نفهم الحياة ككل: كوحدة حية تتصارع في جوفها الأضداد «فإذا نظرنا إلى الحياة كوحدة حية، لا وحدة ميتة أو تجريد تصوري، وإنما على أنها الحياة اللامتناهية التي تشمل في جوفها كل شيء، فسوف نجد أن هذه الحياة هي الله. ويستطيع الإنسان الارتفاع إلى هذه الحياة، ولكنه لايكون ارتفاع المتناهي إلى اللامتناهي، لأن هذه المصطلحات من إنتاج الفكر الفلسفي الذي يفصل بينها فصلاً مطلقاً، وإنما هو ارتفاع الحياة المتناهية إلى الحياة اللامتناهية ويتم ذلك في الدين. ونستطيع أن نطلق على الحياة اللامتناهية اسم الروح في مقابل التعدد المجرد، لأن الروح هي الوحدة الحية للتعدد. وقد يتخذ التعدد المجرد شكل الروح ولكنه لايكون وجوداً حياً، وهو في هذه الحالة يُسمى القانون ويكون وجوداً تصورياً خالياً»[25].

والحياة التي نقول عنها إنها تجمع نقيضها في جوفها لانصل إليها عن طريق الفهم أو الفكر لأنها ترتفع بذاتها عنهما إن الفكر يمزق الوجود الحي

(*) مما تجدر ملاحظته أن فكرة الحياة ظلّت تؤثر في تفكير هيجل حتى ظهرت في مذهبه النهائي وسوف تظهر هذه الفكرة فيما بعد كمقولة منمقولات المنهج الجدلي في نهاية المنطق. قارن فقرة رقم ٣٤٧ من هذا البحث.

وهي نظرة يجاوزهـا الدين حيث نرى الحياة المتناهية ترتفع إلى الحياة اللامتناهية، وما ذلك إلّا لأن الحياة المتناهية هي نفسها حياة، وبالتالي فهي تتضمن في جوفها إمكان الارتفاع إلى الحياة اللامتناهية. أمّا الفلسفة فهي لاتستطيع أن تبلغ مستوى الدين لأنها عبارة عن عملية تفكير أي أنها تتضمن التعارض بين العقل المفكر وموضوع تفكيره[٢٦].

٢٣ ــ ومن هنا نستطيع أن نقول إن هيجل لايزال يجد في هذا المقال ملاذه في الديــن، فهـو يرى أن الدين هو الذي يستطيع أن يقدم مفتاحاً لحل الغموض الذي يحيط بمشكلة الأضداد. أمّا الفلسفة فهي لاتستطيع أن تصل إلى هذا المستوى لأن الروح ــ لا الفكر ــ هي الحياة: «فليس الفكر هو الذي يكشف عن حقيقة اللامتناهي سواء أكان ذاتياً أم موضوعياً ــ إن كل ما يفعله في سبيل الوصول إلى اللامتناهي هو أن يضيف إلى الحد ما يحده، ثم يجد أن هناك حداً جديداً... وهكذا إلى ما لانهاية(*) ولذلك فهو لايستطيع أن يصل إلّا إلى اللامتناهي الزائف»[٢٧]. ومن الجدير بالذكر أن نشير إلى أن ما أطلق عليه هيجل هنا اسم الفكر سوف يسميه بعد ذلك بالفهم الذي تقوم ماهيته على التحليل والتقسيم ووضـع الحدود بين الأفكار بحيث تواجــه بعضها بعضاً في عناد صارم. أمّا ما أطلق عليه اسم الحياة فسوف يسميه بعد ذلك بالعقل الذي يرى أن مهمته هي الكشف عن الوحدة الكامنة وراء المختلفات، وتحطيم الفواصل التي يضعها الفهم، ولكنه سوف يربط بينهما ويعتبرهما جوانب مختلفة لشيء واحد هو العقل، وسوف نناقش ذلك فيما بعد.

٢٤ ــ بقي بعد ذلك أن نشير إلى التحليل الذي ساقه في موسـوعة العلوم الفلسفية لقصة «سقوط الإنسان» كما جاءت في الكتاب المقدس محاولاً أن يتلمس أصلاً دينياً لفكرة انقسام الروح على نفسها. وهو تحليل هام إذْ أنه يبيــن لنا جانباً من جوانب تأثر هيجل باللاهوت؛ بل إن من الباحثين مَنْ يرى أن انتقال الفكرة الشاملة من وسطها العقلي الخالص في المنطق إلى الآخـر في الطبيعة هو نفسه «سقوط» أشبه ما يكون بسقوط الإنسان «فالفكرة الشاملة تضيع نفسها بنفسها في الطبيعة، وتسلخ ذاتها من وجودها المنـاسب..»[٢٨]. «ويبدو أن القصة التي ذكرها الكتاب المقدس عن خطيئة الإنسان الأولى كانت

(*) اللامتناهي الزائف سيظهر في القسم الخاص بالوجود كمقولة من مقولات المنطق، قارن فقرة رقم ١٨٢ من هذا البحث.

عالقة في ذهن هيجل، فظن أن الفكر لابدّ له من سقوط مماثل. . »[٢٩].

٢٥ ــ يقول هيجل في تحليله لهذه القصة:

لقد تساءلت الأمم منذ فجر التاريخ عن معنى ذلك الانقسام الغريب: انقسام الروح على نفسها؛ ولقد احتفظت لنا «القصة الموسوية» عن سقوط الإنسان بأصل هذا الانقسام ونتائجه، فقد جاء بهذه القصة أن آدم وحواء وهما أول الموجودات البشرية ــ وهما في نفس الوقت النماذج الأولى للإنسان ــ كانا يعيشان في جنة عدن حيث نمت شجرتان: شجرة الحياة، وشجرة المعرفة. ولقد جاء في هذه القصة أن الله حرّم عليهما الأكل من شجرة المعرفة. أمّا الشجرة الأخرى فقد لزمت القصة الصمت بصددها. وتحريم الأكل من شجرة المعرفة يعني أن الإنسان ينبغي ألاّ ينشد المعرفة، وإنما عليه أن يظلّ في حالة البراءة والبساطة الأولى التي كان يعيشها آدم وحواء: حالة الطبيعة الأولى، حيث عاشا لايعلمان شيئاً ولايخجلان من شيء «وكانا كلاهما عريانين آدم وامرأته وهما لايخجلان»[٣٠]. ثم بدأت هذه الحياة الطبيعية البسيطة في التفكك والانحلال. وعلى الرغم من أن القصة تجعل من الحية مثيراً خارجياً يدفع الانسان إلى التخلي عن بساطته الأولى، إلاّ أن الحقيقة هي أن الوقوع في التناقض، واستيقاظ الوعي ينبع من طبيعة الإنسان ذاتها[٣١].

وتخبرنا القصة أن الحية كانت ترى أن معرفة الخير والشر فيها تشبّه بالله: «فقالت الحية للمرأة لن تموتا، بل الله عالم أنه يوم تأكلان منها تنفتح أعينكما، وتكونان كالله عارفين الخير والشر»[٣٢]. ومعنى ذلك أن هذه المعرفة نفسها هي التي يشارك فيها الإنسان الله ويتشبّه به وبذلك يحطم تلك الوحدة الساذجة، وحدة وجوده الطبيعي ولايكون ذلك إلاّ حين يأكل من الثمرة المحرمة، «فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت زجلها أيضاً معها فأكل، فانفتحت أعينهما وعلما أنهما عريانان، فخاطا أوراق تين وصنعا لأنفسهما مآزر»[٣٣] ومعنى ذلك أن أول تفكير لهما بعد استيقاظ الوعي يخبرهما أنهما عراة. وتلك صورة ساذجة وعميقة لأن الإحساس بالخجل بدا واضحاً حين انفصل الإنسان عن حياته الطبيعية الأولى، والحيوان لايصل إلى مثل هذا الانفصال وبالتالي لايشعر بأي خجل.

٢٦ ــ ثم جاءت بعد ذلك اللعنة التي لحقت بالإنسان. وما يهمنا في هذه اللعنة أنها تنصب أساساً على المقابلة والتعارض بين الإنسان والطبيعة، فالرجل لابدّ أن يعمل ليأكل بعرق جبينه: «بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك، وشوكاً وحسكاً تنبت لك. . بعرق وجهك تأكل خبزاً حتى تعود إلى الأرض. . . »[٣٤].

وإذا كان العمل قد جاء نتيجة لانقسام الروح على نفسها فإنه هو نفسه وسيلة الانتصار على هذا الانقسام والعودة إلى الوحدة من جديد. ذلك لأن الحيوان وهو يبحث عن طعامه لايقوم إلّا بالتقاط المواد التي تشبع حاجاته أينما وجدها. أمّا الإنسان ــ فهو على العكس من ذلك ــ لايستطيع أن يشبع حاجاته إلّا من خلال عمله هو، ومن خلال إنتاج الوسائل الضرورية التي تمكنه من هذا الاشباع. وهكذا نجد أن الإنسان حتى في تعامله مع الأشياء الخارجية لا يتعامل إلّا مع نفسه.

والقصة لاتنتهي بطرد آدم وحواء من الجنة بل هي تستمر لتخبرنا أن الله قال: «هو ذا الانسان قد صار كواحد منا عارفاً الخير والشر...»[٣٥]. وهنا نجد الآية تتحدث عن المعرفة على أنها إلهية فهي لم تعد كما كانت شيئاً خطأ أو عملاً محرماً. وهذه الآية تدحض الزعم القائل بأن الفلسفة تختص بالعقل المتناهي وحده. أمّا حين تضيف النصوص إلى ذلك أن الله طرد الإنسان من جنة عدن بعد أن أكل من شجرة المعرفة حتى لايأكل من شجرة الحياة، فإن ذلك لايعني سوى أن الإنسان في جانبه الطبيعي متناهٍ وفانٍ، ولكنه في جانب المعرفة خالد ولامتناهٍ[٣٦].

ب ــ الفلسفة

٢٧ ــ الفلسفة عند هيجل كلٌ متصلٌ تدفعه ضرورة داخلية: «فكل فلسفة كانت ولاتزال ضرورية، وبالتالي فليس منها ما اختفى وزال، وإنما تجدها عناصر إيجابية في كل واحد... وآخر فلسفة هي نتيجة لجميع الفلسفات السابقة...»[٣٧].

والفلسفة في تطورها تشبه الشجرة في نموها. فنمو الشجرة يعني اختفاء البذرة فهي تتحول إلى وريقات صغيرة، ثم يكون نمو الزهرة سلباً لهذه الوريقات، فهي تعلن أن هذه الوريقات ليست هي الصورة الحقيقية للشجرة؛ ثم تجيء الثمرة بعدئذ فتعلن بوجودها أن الزهرة صورة زائفة من صور وجود النبات: «ومع ذلك فلم يكن في استطاعة أي منها أن يرى النور ما لم تتقدمه جميع المراحل السابقة»[٣٨]. فإذا كانت فلسفة هيجل «ثمرة» لتاريخ الفلسفة، فهي تحمل في جوفها مبادىء الفلسفات السابقة كلها.

أولا ــ الفلسفة اليونانية:

٢٨ ــ أعجب هيجل بحياة اليونان وفلسفتهم وآدابهم وعقائدهم إعجاباً

كبيراً، حتى كاد في شبابه يُمسك عن العقيدة المسيحية ويرتد إلى وثنية اليونان. ومع أنه كان في ذلك مسايراً لعصره وما ساده من نزعة رومانتيكية مجدت اليونان وتحمست لهم إلّا أنه لم يتخل طول حياته عن تقديره لليوانان وإعجابه بهم فهو القائل: «إن اسم اليونان يثير النشوة في قلوب المثقفين من أهل أوربا، ولاسيما في قلوبنا نحن الألمان.»[٣٩].

أمّا عن منهجه الجدلي فقد كان يعتبره امتداداً وتطويراً للجدل القديم، بل إن كلمة «الجدل Dialektik»(*) نفسها مشتقة من الكلمة اليونانية التي تعني الحوار أو المناقشة: «ففي المناقشة التي تتم بين شخصين يبحثان عن الحقيقة في موضوع معين تظهر وجهات نظر متعارضة، غير أن كلًا من المتحاورين يحاول تدريجياً أن يفهم رأي زميله ثم ينتهي الاثنان إلى الاتفاق على نبذ أفكارهما الجزئية، وقبول وجهة نظر جديدة أوسع وأرحب، وهكذا ينتهي التعارض الأول، إلى التوفيق في مركب أعلى»[٤٠].

ولقد اعتقد هيجل أن الفكر يسير دائمًا على هذا المنوال: فهو يبدأ بقضية موجبة يعارضها في الحال نقيضها ثم تظهر فكرة أوسع تجمع بينهما في مركب واحد، غير أن هذا المركب يثير بدوره نقيضاً جديداً، وتتكرر العملية ذاتها من جديد..

ويرى نوكس «أن هيجل أخذ فكرة الجدل عن كل من فلاسفة اليونان وكانت..»[٤١] ولهذا فسوف نعرض في الصفحات القادمة لمحة من تاريخ الجدل عند كل من فلاسفة اليونان وفلاسفة العصر الحديث، لنرى كيف كان الفلاسفة ينظرون إلى الجدل قبل هيجل، ورأي هيجل في جدلهم هذا، وإلى أي حد تأثر منهجه بالجدل عند الفلاسفة السابقين.

(*) ينقلها بعض الباحثين كما هي «الديالكتيك» (الدكتور عبد الرحمن بدوي ــ خريف الفكر ص ١٤٣ ــ الزمان الوجودي ص ١٦ ــ شلنج ١٠٤). ويترجمها آخرون بالصراع «بولس سلامة ــ الصراع في الوجود ص ٣٣». ولكني آثرت ترجمتها بالجدل كما فعل المسلمون حين نقلوا التراث اليوناني ــ وإنْ كانوا قد قصروا استخدامها على المعنى الأرسطي. يقول التهانوي: «الجدل بفتح الجيم والدال المهملة في اللغة الخصومة ــ كما في المنتخب ــ وعند المنطقيين هو القياس المؤلف من مقدمات مشهورة أو مسلمة، وصاحب هذا القياس يُسمى جدلياً ومجادلاً..» ــ كشاف اصطلاحات الفنون. وإلى مثل هذا ذهب الجرجاني في تعريفاته ص ٥١. وهي في قواميس اللغة بهذا المعنى قارن: المعجم الوسيط، المجلد الأول ــ والقاموس المحيط، الجزء الثالث.

١ ــ زينون الايلي:

٢٩ ــ يذهب جمهرة مؤرخي الفلسفة اليونانية إلى أن زينون الأيلي هو مخترع الجدل، مشايعين في ذلك أفلاطون وأرسطو، ولم يخرج هيجل عن هذا الإجماع، فهو يرى: «أن أهم ما يميز زينون الأيلي هو الجدل الذي بدأ به تاريخه، فقد كان زينون أستاذ المدرسة الأيليـة التي وصل تفكيرها الخالص عنده إلى حركة الفكرة الشاملة في ذاتها، وأصبح الروح الخالص للعلم.»[٤٢] ومع ذلك فلا نستطيع أن نقطع بأن زينـون استخدم كلمـة «الجدل» فعلاً وإن كان من المسلم به أنه مارس الطريقة الجدلية ولعل ذلك يرجع إلى أن الأثينيين في منتصف القرن الخامس ــ كما يقول بيرنت ــ لم يعتادوا تأليف الكتب ــ[٤٣] ومن هنا فقد يجوز القول بأن أفلاطون هو أول مَنْ ذكر هذه الكلمة صراحة في محاوراته(*).

٣٠ ــ لم تكن لزينون الأيلي فلسفة خاصة(**) ولكنه كرس جهده للدفاع عن فلسفة أستاذه برامنيدس التي أثارت عاصفة من السخرية والاستنكار تردد

(*) ورد في شذرات بارمنيدس قوله: «احكم باللوجوس Logos على مـا أنطق بـه من براهين. .» ويقول بيرنت معلقاً على هذه العبارة (حاشية ص ١٧٣ من فجر الفلسفة اليونانية) «إن هذا هو أول استخدام لكلمة (اللوجوس) بمعنى النقاش الجدلي، وهي الطريقة التي مارسها سقراط وجعلها مألوفة وقد أخذها عن المدرسة الإيلية». ويترجمها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني: «احكم بالجدل على ما أنطق به. .» ــ فجـر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص ١٣٠. وتترجمها كاثلين فريمان «بالعقل Reason». وتضـع بجانبها كلمة «اللوجوس Logos» K. Freeman: «Ancilla»; p. 43. وهي عند هيجل: (احكم بالعقل وحده. . .). تاريخ الفلسفة ــ المجلد الأول ص ٢٥١ من التـرجمة الإنجليزية.

(* *) يقول كورنفورد (في كتابه أفلاطون وبارمنيدس ص ٦٨) إن أفلاطون وأرسطو لم ينظرا إلى زينون الإيلي على أنه فيلسوف أو رياضي أصيل. ومن الطريف أن أفلاطون يصفه بأنه: «ذلك الايلي الحاذق الذي يستطيع أن يجعل الأشياء تبدو لمستمعيه متشابهة وغير متشابهة، وواحدة وكثيرة، وساكنة ومتحركة في آن معاً. . .» فيدرس ٢٦١ د. ويجعله يعتذر عن رسالة المهاجمات التي فنّد فيها دعاوي الخصوم فيقول عنها: «إنها رسالة كتبها شاب يميل به ما لطبع الشباب من حب المغالبة» ــ بارمنيدس ١٢٧ أ. إلاّ أنه لم ينكر عليه أنه مارس الطريقة الجدلية، بل إننا نجد بارمنيدس ــ في محاورة أفلاطون الشهيرة ــ يوجه سقراط الشاب إلى دراسة الطريقة التي كان يمارسها زينون بشرط ألاّ يحصر نفسه في الأشياء المرئية» ــ بارمنيدس ١٣٥د.

صداها في جميع أنحاء اليونان[٤٤]. وتلخص لنا شذرات بارمنيدس فلسفته في قضيتين هامتين (أ) الوجود واحد (ب) الوجود ساكن. ومعنى ذلك أن الكثرة والحركة ليستا إلاّ مظهرين خدّاعين. ونهض زينون للدفاع عن هاتين القضيتين ضد الخصوم. فألّف كتاباً يهدف ـ على ما يروي أفلاطون ـ إلى «أن يبين لهم أن القول بوجود الكثرة يؤدي إلى مفارقات ومتناقضات أكثر مما يؤدّي إليه القول بوجود الوحدة»[٤٥].

ومعنى ذلك أن دفاع زينون لم يتخذ طريق البرهنة المباشرة على قضايا بارمنيدس وإنما كان يهدف إلى تفنيد آراء الخصوم. ولعل هذا ما قصده أفلاطون حين قال إنه «كان يكيل للساخرين منه بنفس الكيـل . .»[٤٦] ومن هنا كانت إضافات زينون إلى المدرسة الأيلية ـ بمعنى ما ـ إضافات سلبية لأن الجديد الذي أتى به لم يكن النتائج التي وصل إليها، وإنما الأساليب التي دعم بها هذه النتائج[٤٧]. فما هي هذه الأساليب وكيف تأثر بها هيجل؟

٣١ ـ كانت طريقة زينون في مناقشته لخصومه هي أن يسلم لهم بصحة قضاياهم، ثم يبين لهم ما يترتب على هذا التسليم من خلف وتناقض. بمعنى أنه كان حين يريد الدفاع عن قضايا بارمنيدس السابقة بأن الوجود واحد وأنه ساكن ـ يسلم للخصوم بصحة اعتراضهم، ويفترض معهم أن الوجود مؤلف من كثرة ثم يبين لهم ما يفضي إليه هذا التسليم من تناقض؛ ثم يسلم لهم كذلك بأن الوجود متحرك ويبين ما يفضي إليه هذا التسليم أيضاً من تناقض، وما دامت القضيتان المتناقضتان لاتصدقان معاً ولاتكذبان معاً، وما دامت قضايا الخصوم قد اتضح كذبها فقد صدقت بالتالي قضايا بارمنيدس؛ أي إذا ظهر أن القول بالكثرة والحركة يحتوي على تناقض فقد صدقت قضايا بارمنيدس بأن الوجود واحد وأنه ساكن، أي أنه كان يثبت القضية بتكذيب العكس. ومن هنا انقسمت حجج زينون إلى قسمين: قسم خاص بالكثرة، وقسم خاص بالحركة.

٣٢ ـ وأول ما يعجـب به هيجل عند زينون هو الفكرة التي تذهب إلى أن كل سلب تعين. وهي فكرة على جانب كبير من الأهمية في المنهج الجدلي عند هيجل. إذْ يمكن أن يُقال إننا لو جمعنا بينها وبين الفكرة التي سيذهب إليها اسبينوزا فيما بعد وهي أن كل تعين سلب، وقلنا: «إن كل تعين سلب، وكل سلب تعين» لكان لدينا سمة رئيسية للمنهج الجدلي، فكل إثبات تعين: وكل تعيـن سلـب ومن ثم يدفعه التعين إلى السير نحو السلب، ولكننا لانستطيع الوقوف عند هذا السلب لأن كل سلب تعين. والتعين الجديد يسير نحو سلب

جديد.. وهكذا. يقول هيجل: «إني لأجد شيئاً مثيراً عند زينون وهو الوعي بأن سلب التعين تعين، بمعنى أن الإنسان حين ينكر تعيناً ما فإن هذا الإنكار أو هذا السلب هو نفسه تعين جديد»[٤٨]. فسلب الحركة يعني إثباتاً لتعين جديد هو السكون وسلب الكثرة إثبات للوحدة.

٣٣ ــ والفكرة الثانية التي يُعجب بها هيجل عند زينون هي: «أننا نجد المعركة يشتد لهيبها داخل معسكرات الأعداء ذاتها...» على حد تعبيره. فقد كانت البداية التي بدأ منها «زينوفان» و«بارمنيدس» و«ميلسس» هي «العدم هو العدم، فهو لايوجد قط والوجود هو الوجود وهو وحده الحقيقي»، ومعنى ذلك أنهم قابلوا بين فكرتين متناقضتين واستطاعوا أن يهدموا إحداهما من خلال الأخرى: «أي من خلال تقريري أنا، من خلال التمييز الذي أضعه فأذهب بناءً عليه إلى أن هذا الجانب حق وذاك باطل. فالفكرة لم تسلب نفسها أعني أنها لم تتضمن تناقضاً داخلياً... ولن يفيد في شيء أن أقرر صحة قضية ما ثم أقول بعد ذلك إن القضية المضادة لها باطلة، لأن البطلان يجب ألاّ يتقرر من خلال الآخر فيقال عنه إنه غير حقيقي لأن الضد حقيقي. وإنما لابدّ من تقريره من داخل نفسه، وهذا الإدراك العقلي نجده عند زينون. وفي محاورة بارمنيدس لأفلاطون نجد وصفاً ممتازاً لهذا الجدل حيث يقول سقراط: «لقد أثبت زينون في كتاباته ــ من حيث الأساس ــ ما أثبته بارمنيدس وهو أن الكل واحد، ولكن يبدو أن زينون يدّعي أنه يخبرنا بشيء جديد. لقد أظهر بارمنيدس في قضيته أن الكل واحد، أمّا زينون فقد أظهر على العكس أن الكثرة لايمكن أن توجد». ويجيب زينون بأنه: «كتب ذلك للدفاع عن فلسفة بارمنيدس ضد أولئك الذين يحاولون النيل منه زاعمين أن القول بوحدة الأشياء يُفضي إلى كثير من المفارقات والمتناقضات. ومن هنا فالكتاب يعارض أولئك الذين يؤمنون بفكرة الكثرة. وهدفه أن يبين لهم أن القول بوجود الكثرة يؤدّي إلى متناقضات أكثر مما يؤدّي إليه القول بوجود الوحدة...» «وهذا هو الهدف الخاص للجدل الموضوعي الذي لاتجدنا فيه ندعم الفكرة البسيطة، ولكنا نرى فيه المعركة يشتد لهيبها داخل معسكرات الأعداء نفسها...»[٤٩].

٣٤ ــ والفكرة الثالثة التي يعجب بها هيجل عند زينون الأيلي هي أن الجدل عنده انصب على الحركة: «وسبب ذلك أن الجدل هو نفسه حركة، أو قل إن الحركة ليست شيئاً آخر غير الجدل، فالشيء لايتحرك إلاّ لأنه يحوي جدله في جوفه ذلك لأن الحركة هي الصيرورة إلى الآخر، أي أن الشيء يصبح

غير نفسه فهي إلغاء ذاتي أو نسخ ذاتي. وإذا كان أرسطو يقول إن زينون أنكر الحركة لأنها تتضمن تناقضاً ذاتياً فيجب ألّا يُفهم ذلك على أنه يعني أن الحركة غير موجودة على الاطلاق، فالمشكلة ليست هل هناك حركة أم لا أو هل هذه الظاهرة موجودة أم غير موجودة، لأن الحركة يؤكدها الحس كما يؤكد وجود الأفيال؛ فزينون لم يكن يهدف إلى إنكار الحركة بهذا المعنى، وليس المهم وجودها بل حقيقتها، ولقد انتهى إلى أن الحركة غير حقيقية لأن فكرتها تحوي في جوفها تناقضاً. وهو يريد بذلك أن يقول: إن الحركة لايحمل عليها وجود حقيقي، ومن هنا فإن: «عبارات زينون يجب أن يُنظر إليها هذه النظرة وهي: أنها ليست موجهة ضد وجود الحركة كما يبدو، وإنما هي إشارة إلى الطريقة التي يجب أن تحدد بها الحركة، وإظهار للمجرى الذي يجب أن تسير فيه. ولقد قدم زينون أربع حجج مختلفة ضد الحركة تقوم على إمكان قسمة الزمان والمكان قسمة لامتناهية...»[٥٠].

وأول برهان هو: «الحركة ليست حقيقية، لأن ماينبغي أن نصل إليه أولاً في الحركة هو نصف المكان الذي نريد الوصول إليه قبل أن نصل إلى نهايته «وهو برهان يقوم على افتراض اتصال المكان، فالذي يتحرك عليه أن يقطع طريقاً هو كل متصل، ولكي يعبر الكل لا بدّ له من اجتياز النصف، غير أن هذا النصف هو كل جديد ولابدّ من اجتياز نصفه أولا والنصف الجديد هو كل جديد... وهكذا إلى ما لا نهاية. فالزمان والمكان عبارة عن اتصال مطلق وليس فيهما نقطة يمكن أن تقف عندها القسمة، ولابدّ بالتالي ألّا تنتهي الحركة أبداً ومن هنا فإن ما لايمكن أن نصل إليه من الحركة هو نهايتها. ونحن نعرف كيف حاول «ديوجنس» في بساطة دحض هذه الحجج وأنه نهض واقفاً دون أن ينبس ببنت شفة وراح يمشي جيئة وذهاباً في أرض الغرفة يريد هدم الحجج بالحركة، إلّا أن العقول حين تختلف في نقاشها حول حقيقة موضوع معين فإن النقد الوحيد المسموح به هو النقد الذي يستند إلى العقل ويُستمد منه، لأن الناس لاتشبعهم تقريرات الحواس وحدها وإنما لابدّ من فهمها أيضاً، ومن هنا كان من الضروري أن نفكر كما فكر زينون[٥١].

كذلك فقد حاول أرسطو الرد على المتناقضات التي أثارها زينون حول فكرتي الزمان والمكان، فذهب إلى القول بأنهما يقبلان القسمة إلى ما لانهاية بالقوة فقط أمّا بالفعل فهما لايقبلان مثل هذه القسمة، ولكن من الواضح أنهما ما داما يقبلان القسمة بالقوة فلابدّ أن ينقسما بالفعل، وإلّا فلا يمكن أن يقبلا

القسمة إلى ما لانهاية، فالقوة والفعل مرتبطان[٥٢].

٣٥ ـ ذلك هو جدل زينون الذي ناقش فيه فكرتي الزمان والمكان وأظهر ما فيهما من تناقض. ولم تفعل متناقضات العقل عند كانت شيئاً أكثر مما فعله الجدل عند زينون، فالنتيجة العامة التي انتهى إليها الجدل عن الأيليين هي: «الحقيقة هي الواحد وكل ما عدا ذلك فهو باطل» تماماً كما انتهى كانت إلى أننا: «نعرف الظاهر وحده» غير أن هناك فارقاً كبيراً بينهما: فزينون والمدرسة الأيلية ذهبوا إلى أن العالم الحسي بصوره المتعددة هو في ذاته ظاهر فحسب وليس له حقيقة، أمّا كانت فقد ذهب إلى أن معرفتنا وحدها هي الظاهر أمّا العالم فهو في ذاته حقيقة مطلقة ومن هنا كان الجدل عند زينون أعظم مما هو عليه عند المحدثين[٥٣].

٣٦ ـ غير أن ما يُعاب على الجدل عند زينون هو أنه جدل ذاتي من حيث إنه يعتمد على الذات المفكرة، فالواحد عنده بدون حركة الجدل هو هوية مجردة. مع أن الجدل الحقيقي يتطّلب ألاّ يكون حركة لذهننا فقط، وإنما حركة تنبع من طبيعة الأشياء ذاتها[٥٤]. أي أنه لابدّ من خطوة أخرى تنقل الجدل من الذات المفكرة إلى الأشياء الخارجية، بحيث يصبح الجدل جوهر هذه الأشياء وحقيقتها، وذلك يعني أن تصبح حقيقة الأشياء هي الانتقال والحركة والتغير والصيرورة : فلا شيء يلبث على حال ولا شيء ساكن، وإنما الكل في حركة وتغير دائبين، وتلك هي الخطوة الكبرى التي قام بها هيراقليطس.

٢ ــ هيراقليطس

٣٧ ـ أمّا ان المنهج الجدلي عند هيجل تأثر بفلسفة هيراقليطس، فذلك ما يعترف به هيجل صراحة فهو يقول: «لن تجد عبارة قالها هيراقليطس إلاّ واحتضنتها في منطقي»[٥٥] ولعل هذا ما دعا «ول ديورانت» إلى القول بأن «هيراقليطس هو هيجل اليونان» فقد بلغ إعجاب هيجل بهيراقليطس حدّاً جعله يدافع عنه في قوة وحماسة يقول «جمع شيلر ماخر الشذرات المتبقية من فلسفة هيراقليطس بطريقة خاصة، وعنونها باسم «هيراقليطس الأفسوس المظلم، كما تعرضه علينا شذرات من أعماله وشهادة الأقدمين». . . ولقد وصف هيراقليطس بأنه رجل غامض، وذاعت عنه هذه الصفة، ولقد اعتقد شيشرون أن هيراقليطس يكتب في غموض، إلاّ أن ذلك ليس إلاّ تفكيراً سطحياً، وأغلب الظن أنها سطحية شيشرون نفسه يعكسها على هيراقليطس. .»

فغموض هذه الفلسفة راجع بصفة خاصة إلى أنها تتضمن الفكر النظري العميق، والفكرة الشاملة غريبة على الفهم وهو لهذا لايستطيع إدراكها[٥٦].

٣٨ ــ ولو أننا نحينا جانباً المدرسة الأيونية ــ وهي المدرسة التي لم تتصور المطلق فكراً خالصاً، وكذلك المدرسة الفيثاغورية التي رأت أنه أعداد ــ فإننا سنجد أمامنا تصور الأيليين للمطلق على أنه الوجود الخالص، وسنجد عندهم الجدل الذي ينكر العلاقات المتناهية غير أنه كان جدلاً ذاتياً يعتمد على الذات المفكرة كما قلنا، ولهذا فإن الخطوة التالية هي تلك الخطوة التي تجعل الجدل بالضرورة موضوعياً، وهي التي قام بها هيراقليطس. «فالتقدم المطلوب من هيراقليطس هو أن يسير من الوجود باعتباره الفكر المباشر إلى المقولة الثانية وهي الصيرورة، وهذه أول فكرة عينية؛ فالمطلق هنا هو وحدة الأضداد، وبهذا تصل الفكرة الفلسفية عند هيراقليطس إلى صورتها النظرية، وتصبح استدلالات بارمنيدس وزينون فهماً مجرداً، ولهذا قيل عن هيراقليطس إنه فيلسوف عميق، ولهذا السبب هاجموه ونددوا به»[٥٧].

أمّا أفلاطون فقد درس هيراقليطس باهتمام خاص إذْ نجد كثيراً من عباراته منتشرة في محاوراته: فقد أخذ تربيته الفلسفية الأولى عن هذا المصدر، ولهذا يمكن أن نقول إن هيراقليطس هو معلم أفلاطون[٥٨].

وما بقي لنا من فلسفة هيراقليطس يبدو لأول وهلة أنه متناقض، ولكن ما إن تبدأ الفكرة في الظهر حتى ينكشف لنا أنه رجل ذو فكر عميق. ولقد عبر زينون عن اللامتناهي ولكن في جانبه السلبي فقط حيث أشار إلى تناقضه، وإلى أنه غير حقيقي. أمّا هيراقليطس فنجد عنده تمام المعرفة حيث تظهر الفكرة في كليتها الخالصة كتعبير عن ماهية الفكر. فنجد أن فكرة اللامتناهي موجودة بالقوة وبالفعل كما هي في ذاتها أعني على أنها وحدة الأضداد[٥٩].

٣٩ ــ أمّا فيما يتعلق بالمبدأ العام فيخبرنا أرسطو أن هذا العقل الجريء أول مَنْ قال هذا القول العظيم: «الوجود واللاوجود شيء واحد كل شيء موجود وغير موجود»[٦٠] فقد ذهب إلى أن طبيعة العالم مركبة من الأضداد، ولقد ضرب لذلك أمثلة ابتداء من أعلى الكائنات إلى أدناها، فالله هو النهار والليل، والشتاء والصيف، الحرب والسلم، الشبع والجوع (شذرة ٣٦) والأشياء الباردة تصبح حارة والحارة تصبح باردة. ويجف الرطب ويصبح الجاف رطباً (٣٩). وما يوجد فينا شيء واحد: حياة وموت، يقظة ونوم، صغر وكبر، وكل

من هذه الأضداد تتحول إلى الأخرى (٧٨). ويجد هيراقليطس الوحدة في الأضداد نفسها فهي كثيرة وواحدة في آن معاً: فالمرض والصحة واحد (٥٧).. والواحد يتكوّن من جميع الأشياء، وتخرج جميع الأشياء من الواحد (٥٩). ويجهل الناس كيف يكون الشيء متفقاً ومختلفاً في آن واحد (٤٥)(*) أمّا عند الأيليين فقد رأينا الفهم المجرد في قولهم الوجود هو الحقيقية.

وهناك قضية تلخص القضايا السابقة في مبدأ كلي واحد، يقول هيراقليطس: «كل شيء في تدفق دائم فلا شيء يبقى على حال». ويقول أفلاطون فضلاً عن ذلك إن هيراقليطس «قارن بين الأشياء ومجرى النهر فلا أحد يستطيع أن ينزل النهر نفسه مرتين، لأن مياهاً جديدة تغمره باستمرار» ويخبرنا أرسطو أن أحد تلاميذه قال: «ولاحتى مرة واحدة» لأن النهر دائم التغير، وما هو موجود لايوجد مرة أخرى.

وهذا المبدأ يمكن التعبير عنه بوضوح أكثر من ذلك حين نقول إن هيراقليطس ذهب إلى أن الصيرورة هي حقيقة الوجود. وبما أن كل شيء يكون ولايكون فقد ذهب هيراقليطس إلى أن كل شيء يصير: «إنه لتقدم ضخم، وخطوة كبرى تلك التي عبرت من الوجود إلى الصيرورة».

«ولهذا فإن فلسفة هيراقليطس ليست فلسفة مضت وانتهت لأن مبدأها مبدأ أساسي وجوهري، وإنك لتجده في بداية منطقي بعد الوجود والعدم مباشرة»(٦١) فالتعرّف على أن الوجود واللاوجود هما تجريدات خاوية لاحقيقة لها، وأن أول حقيقة لهما إنما تتمثل في فكرة الصيرورة ــ يشكّل تقدماً ضخمًا، فالفهم ينظر إلى الوجود والعدم ويرى أن لكل منهما حقيقة في ذاته بغض النظر عن الآخر. أمّا العقل فهو على العكس يدرك الواحد منهما في الآخر ويرى أن الواحد منهما يشمل الآخر في جوفه.

٤٠ ــ غير أن ما يُعاب على هيراقليطس أنه لم يستمر متفقاً مع التعبير عن هذا المبدأ في إطاره المنطقي الخالص، فهو بالاضافة إلى هذه الصورة الكلية التي قدم لنا فيها ذلك المبدأ حاول أن يكسبه صورة طبيعية وهو في ذلك يذكرنا بالأيونيين. ولقد اختلف المؤرخون حول هذه الصورة الطبيعية: فمعظمهم ــ

(*) أرقام الشذرات هو ترقيم بيرنت. والترجمة للدكتور «أحمد فؤاد الأهواني» في كتابه «فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط» ص ١٢٠.

وعلى رأسهم أرسطو ــ يذهب إلى أن النار هي هذه الصورة. بينما يرى آخرون ــ ومنهم سكستوس أمبريكوس ــ أنها الهواء ويذهب فريق ثالث إلى أنها الماء بل لقد رأى بعضهم أنها الزمان[٦٢].

غير أن هيراقليطس لايمكن أن يكون قد ذهب إلى أن الصورة الطبيعية لمبدئه هي الماء أو الهواء أو غيرهما من العناصر التي ذهب إليها الأيونيون، لأن هذه العناصر كلها لاتعبر عن صيرورة. أمّا النار فهي وحدها التي يمكن أن تعبر عن الحركة والتغير والصيرورة التي تشمل الوجود كله، ولهذا فالأدنى إلى الصواب أن نقول إنه جعل من النار صورة طبيعية للصورة المنطقية التي عبّر عنها في مبدئه الكلي[٦٣].

٤١ ــ هناك فكرة أخيرة أُعجِب بها هيجل عند هيراقليطس ــ وهي موقفه من الوعي البشري: «فإلى جانب أن هيراقليطس عارض الأيليين، وأحل الصيرورة محل الوجود الساكن. فقد كان كذلك أول مَنْ تحدث عن الوعي البشري في قوله: «إني أبحث عن نفسي»(*) وجعل الوعي يواجه الوجود باعتباره موضوعاً له. ومن هنا أطلق عليه هيجل ــ بحق ــ لقب أول فيلسوف نظري»[٦٤] إذْ يمكن أن نقول إن هيراقليطس هو أول منْ بحث في نظرية المعرفة وتساءل كيف يمكن للوعي أن يصل إلى معرفة الكلي الذي يعبر عن حقيقة الأشياء. وهو أول مَنْ جمع بين الوعي والمبدأ الكلي والموضوع في وحدة واحدة. ولهذا فنحن نرى ضرورة الموضوعية تظهر هنا لأول مرة: «ولقد بقي لنا شذرات قليلة من هيراقليطس ــ تعبر عن رأيه في المعرفة. والمبدأ الذي أخذ به وهو أن كل شيء موجود وغير موجود يدلّ مباشرة على أنه رأى أن معرفة الحواس غير حقيقية، لأنها تعبر عن يقين بشيء موجود بينما هو في الحقيقة غير موجود. فهذا الوجود المباشر ليس هو الوجود الحقيقي وإنما الوجود الحقيقي هو التوسّط المطلق أو الوجود حين يكون موضوعاً للفكر أو هو الفكر ذاته. ويقول هيراقليطس في هذا الصدد عن الإدراك الحسي طبقاً لما يرويه كلمنت السكندري «ما نراه ونحن في اليقظة موت، كما أن كل ما نراه في النوم حلم».. ويروي عنه سكستوس أمبريكوس قوله: «العيون والآذان شهود سيئة للإنسان»: «فالعقل هو الحكم وهو الحقيقة، والضرورة المطلقة هي على وجه الدقة ما ينشده الوعي..»[٦٥].

(*) شذرة رقم ٨٠.

٣ ـ جورجياس

٤٢ ـ وجود المدرسة الأيلية إلى جانب مدرسة هيراقليطس يفسّر لنا ظهور السوفسطائية[٦٦]. فقد كان أثر زينون الأيلي في السوفسطائيين حاسمًا وقوياً. كما أن فلسفة هيراقليطس زعزعت الايمان بوجود شيء يستقر على حال. ولسنا في معرض الحديث عن ظهور السوفسطائية وأهدافها، وإنما حسبنا منها استخدامها للجدل ورأي هيجل فيه. وأقوى مَنْ عبر عن جدلهم ـ في رأي هيجل ـ هو جورجياس: «فقد تفوق في الجدل الخالص الذي يدرس المقولات العامة كالوجود واللاوجود ـ وهو جدل لايشبه كثيراً حديث السوفسطائيين»[٦٧].

٤٣ ـ ولقد تأثر جورجياس بالجدل عند المدرسة الأيلية فلا شك أنه: «عرف الأيليين وشارك في طريقتهم ومنهجهم، حتى أن أرسطو في كتابه المسمى: «زينوفان وزينون وجورجياس» ـ درسه معهم. .»[٦٨].

ولقد عرض جورجياس جدله في كتابه المسمى «في الطبيعة» وقسمه ثلاثة أقسام على ما يروي سكستوس أمبريكوس:

١ ـ برهن في القسم الأول (موضوعياً) أن لا شيء موجود.

٢ ـ وبرهن في القسم الثاني (ذاتياً) أنه على افتراض أن الوجود موجود فلا يمكن معرفته.

٣ ـ وبرهن في القسم الثالث (موضوعياً وذاتياً) أنه ليس ثمة اتصال ممكن بين ما يوجد وما يُعرف[٦٩].

٤٤ ـ فهو في القسم الأول يرى أن «الموجود إمّا أن يوجد بذاته دون بداية، أو أن تكون له بداية» ثم يبين أنه لايمكن أن يكون لاهذا ولا ذاك، لأن كلًا منهما يؤدي إلى التناقض، فالوجود «لايمكن أن يكون أزلياً، إذْ لو كان كذلك فلا أول له، وما لا أول له فغير محدود، وما لا حدّ له فليس في مكان، إذْ لو كان له مكان لوجب أن يُحوى في شيء آخر فلا يصبح بذلك غير محدود. .» وكذلك لايمكن أن يكون الموجود مخلوقاً إذْ لو كان كذلك لوجب أن ينشأ من شيء، إمّا من موجود أو من لا موجود وكلا الأمرين مستحيل. «وكذلك لايمكن أن يكون الموجود أزلياً ومخلوقاً في وقت واحد، لأن الأزلي والمخلوق متضادان فلا يوجد الموجود. .».

وبنفس الطريقة بينّ جورجياس أن الموجود لايمكن أن يكون واحداً، وإلاّ

لكان له حجم وأمكن قسمته إلى ما لانهاية. كما أنه لايمكن أن يكون كثيراً، لأن الكثير ـ حاصل الجمع بين عدد من الآحاد، وحيث كان الواحد غير موجود فكذلك الكثير. وكذلك بيّـن جورجياس أنه إذا وجد شيء فلا يمكن إدراكه لأنه «إذا كان الشيء المدرك غير موجود، فاللاوجود هو موضوع الفكر، وهذا يساوي قولنا: إن الوجود أو الحقيقة ليس موضوع الفكر، ولايمكن أن يُدرك».

ثم نصل أخيراً إلى أساس الجدل عند جورجياس ـ فيما يرى هيجل ـ في القسم الثالث: «إذا أمكن إدراك شيء، فلا يمكن نقله إلى الغير، الأشياء الموجودة هي المحسوسات، فموضوعات البصر تُدرك بالبصر، وموضوعات السمع تُدرك بالسمع. ولاتبادل بينهما فلا يمكن لهذه الإحساسات أن يتصل بعضها ببعضها الآخر، ثم إن الكلام هو طريق الاتصال بين الناس وليس الكلام من نوع الأشياء الموجودة أي المحسوسات، فنحن ننقل الكلام فقط لا الأشياء الموجودة، وكما أن المبصرات لايمكن أن تصبح مسموعات، فكذلك كلامنا لايمكن أن يساوي الأشياء الموجودة»(٧٠).

٤٥ ـ وجورجياس في هذه النصوص يلغي الوجود أولاً والمعرفة ثانياً ثم إمكان الاتصال بينهما ثالثاً. وذلك كله بأسلوب زينون في الجدل، وهو إلى جانب ذلك يهدم مذهب الأيليين في أن الوجود واحد، كما يهدم في الوقت نفسه حجة القائلين بالكثرة. ومع ذلك فإننا نرى هيجل يعجب بجورجياس لأنه درس الجدل كما هو موجود في الفكر الخالص، أي أنه درس المقولات الخالصة، ثم بينّ أنها إذا درست في نقائها الخالص تؤدي إلى السلب، فالوجود يصل بنا إلى العدم، والواحد ينتقل إلى الكثير، وينتقل الكثير إلى الواحد. وهو إنْ كان قد انتهى إلى إنكار حقيقة هذه المقولات، إلاّ أنه وصل مع ذلك إلى مبدأ هام وحقيقي وهو أن هذه المقولات إذا فصل بعضها عن بعض، وقطع ما بينها من ارتباط ضروري فإنها لن تكون حقيقية، وبمعنى آخر أثبت أن تطبيق مبدأ الفهم «أما ـ أو» على المقولات يفقدها حقيقتها ويظهرها في عناد متبادل.

وهو يعجب كذلك بدراسته للفكر من الناحية الموضوعية (الوجود) ومن الناحية الذاتية (المعرفة). ومن الناحية الموضوعية والذاتية معاً (الاتصال بينهما) ويبين أن السلب يكمن في جوف هذه الأقسام الثلاثة. ومن هنا كان جدله أكثر أصالة من جدل بروتاجورس «لأنه يتحرك في وسط فكري خالص يفتقر إليه الجدل عند بروتاجوس» (نفس المرجع السابق ص ٣٨٤).

٤ ـ سقراط

٤٦ ـ انتهى جورجياس كما رأينا إلى إنكار المعرفة الحقيقية شأنه في ذلك شأن غيره من السوفسطائيين، فأخذ سقراط على عاتقه هدم الطريقة السوفسطائية التي حطمت القيم الإنسانية والخلقية منها بنوع خاص، وإظهار ما في هذه الطريقة من بطلان. ولئن كان السوفسطائيون قد برعوا في الجدل اللفظي وانساقوا إلى الذاتية والنسبية والفردية فإن سقراط كان صاحب منهج جديد هو المنهج السقراطي الذي يجري على أسلوب الحوار، وحجر الأساس في هذا المنهج هو البحث عن المبادىء الثابتة وراء الظواهر المتغيرة، هو البحث عن الكلي وراء جزئياته، على أساس أن العلم بالمتغيرات ليس من العلم الصحيح في شيء، فلكي يكون العلم علمًا يجب أن يتصف باليقين الذي لايزعزعه اختلاف الناس ولا اختلاف العصور، لأن الحقائق عنده ثابتة لاتتغير، ولقد عبّر عن فكرته هذه أصدق تعبير في قوله «لهيباس»: «لو سألك سائل عن الأمور التي تعرفها كأحرف الهجاء ـ مثلاً ـ ما عدد الحروف في كلمة «سقراط»، هل ستخبره أحياناً بشيء وأحياناً بشيء آخر؟ أو تقول لمن يسألك من الناس عن الأعداد: هل العشرة ضعف الخمسة؟ هل ستخبره بإجابات تختلف باختلاف الظروف والأحوال؟»[٧١] فسقراط يبحث عن العلم اليقيني، وعن التعريفات الشاملة، وعن الماهية الحقيقية، ويخبرنا زينوفون أنه كان دائم البحث عن تعريفات للمفاهيم الأخلاقية الشائعة: كالتقوى والعدالة والخير والشجاعة، والفضيلة.. إلخ[٧٢].

٤٧ ـ ويمكن أن نميز في المنهج السقراطي ثلاث خطوات رئيسية:

١ ـ الخطوة الأولى هي إدراك الإنسان لنفسه، وهي خطوة يعجب بها هيجل جداً ويعتبرها تقدماً ضخمًا في الفلسفة: «فقد ظهرت الذاتية اللامتناهية، وحرية الوعي الذاتي عند سقراط حين ذهب إلى أن الإنسان يجب أن يبحث في داخل نفسه عن غاية لأفعاله وعن غاية للعالم في وقت واحد. وأنه لابدّ له من أن يصل إلى الحقيقة من خلال ذاته. وهكذا أدخل سقراط عنصراً على جانب كبير جداً من الأهمية هو أن يعود الإنسان القهقرى بحقيقة الموضوع إلى فكر الذات، وهكذا أصبحنا لانصل إلى الموضوع إلاّ من خلال الفكر. وبذلك يرتفع الفكر فوق الاهتمامات الجزئية والرغبات الخاصة ويصبح القوة القاهرة لكل شيء آخر»[٧٣].

٢ ـ الخطوة الثانية: وفيها يبدأ سقراط بإلقاء الأسئلة وإدارة الحوار،

والنتيجة التي يصل إليها دائمًا هي إثبات جهل الناس بما يظنونه حقائق واضحة، وفي محاورة «مينون» مثال لذلك ففيها يدور نقاش طويل بين سقراط ومينون حيث نجد سقراط يقول «بحق الآلهة أخبرني ما الفضيلة..» ويقدم مينون تعريفات متنوعة لعدد من الفضائل: «فضيلة الرجل أن يكون ماهراً في إدارة شؤون الدولة، ومن ثم أن يكون قادراً على مساعدة الأصدقاء ومحاربة الأعداء، وفضيلة المرأة أن تُعنى برعاية أسرتها وأن تطيع زوجها؛ وهناك فضائل أخرى للأطفال، والشبان والشيوخ». غيرأن هذه الإجابة لاتقنع سقراط فيخبر محاوره أنه لم يطلب منه ذكر عدد من الفضائل الجزئية، وإنما هو يبحث عن تعريف شامل للفضيلة يحوي في جوفه جميع الفضائل الأخرى. ويجيب مينون أن هذا التعريف هو: «الفضيلة هي أن تحكم الآخرين وتسيطر عليهم» غير أن سقراط يعود إلى الاعتراض على هذا التعريف محتجّاً بأن فضيلة الأطفال والعبيد ليست في الحكم ولا في السيطرة. ويظل النقاش سجالاً بينهما حتى يعلن مينون في النهاية أنه لايعرف للفضيلة تعريفاً شاملا وأن جميع التعريفات التي ذكرها تعريفات خاطئة. وهكذا علّم سقراط الذين يلتفون حوله أن يقولوا في تواضع إنهم لايعرفون شيئاً ولقد سبقهم هو فأعلن أنه لايعرف شيئاً.

ولقد ظهر سقراط في هذه الخطوة متهكمًا ينشد إثبات جهل الآخرين والسخرية منهم. والواقع أنه إذا كان هذا تهكمًا فليس تهكمًا بالمعنى السيء، وإنما هو تهكم قصد من ورائه إثارة التفكير في نفوس الآخرين، وحثهم على البحث في قيمة ما يؤمنون به، ودفعهم إلى الكشف عن الحقائق على أساس صحيح. ولذا يمكن أن يُقال عنه إنه مزاح محبوب لاقدح فيه ولا هجاء(٧٤). كما أن سقراط في هذه الخطوة يبدو كذلك شاكاً في كل شيء حتى إنه يصل بالخصم إلى حالة عنيفة من الحيرة الذهنية لايدري بعدها كيف يجب على أسئلته، ولقد عبر «مينون» عن حالة الخصم هذه فقال: «لقد اعتدت أن أسمع عنك كثيراً يا سقراط فقد كانوا يقولون إنك تشك في كل شيء. وأنك تجعل غيرك يصل إلى هذه النتيجة، ويبدو لي الآن أنهم كانوا على حق في قولهم هذا، فأنت ـ فيما أعتقد ـ أشبه ما تكون بسمكة البحر التي يطلقون عليها اسم «سمكة الرعد» والتي يُقال إنها تصيب بالرعشة والتخدير كل مَنْ يلمسها أو يقترب منها. ولقد فعلت ذلك معي فأصبتني بالرعدة في جسمي وروحي معاً. فلم أعد أدري كيف أحيرك جواباً، بالرغم من أنني تحدثت آلاف المرات عن الفضيلة مع أشخاص عديدين، وكنت أظن أن حديثي معهم كان حديثاً طيباً. ولكني لا أدري الآن ماذا أقول، ولذا فنصيحتي إليك ألاّ ترحل بين قوم لايعرفون عن

طريقتك هذه شيئاً، حتى لايصدرون حكمهم بإعدامك ظناً منهم أنك تمارس ضرباً من ضروب السحر والشعوذة»[٧٥].

٣ ــ الخطوة الثالثة : وهي تقوم على أساس أنه إذا كان الإنسان ليس لديه علم صحيح فإن في جوفه حقائق كامنة يستطيع أن يستخلصها من داخل نفسه ومن نفوس الآخرين، فهي حقائق كامنة لايدري بها الإنسان، وهذا ما يُسمى أحياناً بالتوليد. وأوضح عرض ــ لهذه الخطوة ــ إنما يوجد في محاورة «مينون» حيث نجد سقراط يلقي مجموعة من الأسئلة على عبد من عبيد مينون لم يتعلم قط ويسير معه خطوة خطوة حتى يجعله يبرهن على إحدى النظريات الهندسية لفيثاغورس «فالمنهج السقراطي يرتكز على اعتقاد سقراط أن الأطفال يولدون وفي أنفسهم جميع ألوان المعرفة، ولكنهم يحتاجون إلى قليل من العون حتى يتذكروا هذه المعارف»[٧٦].

٤٨ ــ أمّا رأي هيجل في هذا المنهج فهو يرى أن سقراط عبر عن الجدل في صورته الذاتية بصفة خاصة، وهي الصورة التي تبدو في التهكم، فقد اعتاد أن يمارس جدله ضد المفاهيم والتصورات الشائعة أولا، ثم ضد السوفسطائية ثانياً. وكان سقراط جريئاً في مناقشاته يلقي الأسئلة التي يريدها بحذق ومهارة وينتهي بمحاوره إلى عكس البداية التي كان يؤكد صحتها. فلقد زعم السوفسطائيون ـ مثلاً ـ أنهم معلمون ولكن سقراط استطاع بسلسلة من الأسئلة أن يجبر أحدهم ــ وهو «بروتاجوراس» ــ على الاعتراف بأن جميع أنواع التعلم ما هي إلاّ تذكر؛ غير أن هذا التهكم السقراطي ليس إلاّ لوناً خاصاً من ألوان الحديث بين شخص وآخر، ولهذا فهو صورة ذاتية من صور الجدل لأن الجدل الحقيقي يعالج الأشياء وعللها[٧٧].

أضف إلى ذلك أن هذا المنهج يبدو أنه ينتهي إلى نتائج أكثر مما يمكن أن نصل إليه عن طريق السؤال والجواب، ذلك لأن الجواب يبدو دائماً أنه يختلف اختلافاً تاماً عمّا يعنيه السؤال. وقد نجد لذلك تفسيراً في المحاورات المطبوعة، لأن الإجابات كلها تكون جاهزة في ذهن المؤلف، أمّا أن نقول إن حياة الناس اليومية تجري على هذا المنوال وتقدم إجابات كتلك التي نجدها في المحاورات السقراطية فذلك ما لايقبله أحد، اللهم إلاّ إذا قلنا إن خصوم سقراط كانوا على جانب كبير من الدماثة وكرم الأخلاق لأنهم يجيبون على أسئلة صيغت بحيث تجعل الإجابة هينة يسيرة ــ بطريقة مباشرة وبشكل يخلو خلوّاً تاماً من الأصالة[٧٨].

٤٩ ـ ومع ذلك فالمنهج السقراطي له نتائج هامة، منها أنه يطور الكلي من حالة عينية معينة، ويظهر الفكرة الشاملة الكامنة داخل كل فرد. ومنها أنه يحطم المعتقدات الخاطئة والتي يتمسك بها أصحابها ظناً منهم أنها حقائق واضحة؛ ومنها اهتمامه بالكلي الذي نصل إليه عن طريق الفكر وحده. ولذلك كان هذا المنهج هو نفسه الذي يشكّل معرفة كل إنسان بالكلي، فهو تطوير للوعي الذاتي الذي هو في نفس الوقت تطوير للعقل، فالطفل والرجل البدائي يعيشان في أفكار جزئية وهي أفكار لايقنع بها الإنسان المثقف المتطور الذي يعود إلى نفسه فيصبح تفكيره لذلك تفكيراً كلياً.

وهناك نتيجة أخرى هامة لهذا المنهج يمكن أن تُلتمس في دهشة الوعي من أنه لم يتسن له قط إدراك مكنوناته الخاصة؛ فنحن حين نمعن الفكر في تصور شائع كالصيرورة ـ مثلاً ـ ونجد أن ما يصير هو الموجود واللاموجود في وقت واحد، وندرك أن الصيرورة هي هوية الوجود والعدم، فإنه قد يدهشنا غاية الدهشة أن نجد هذا المضمون الهائل في جوف هذا التصور البسيط (نفس المرجع السابق ص ٤٠١).

٥ ـ أفلاطون

٥٠ ـ جمع أفلاطون ما في الفلسفات السابقة من عناصر أساسية ثم صاغها في مذهب جديد؛ فمن بارمنيدس استمدّ الإيمان بأن الحقيقة أبدية لاتقع في الزمان، وأن التغير لابدّ ـ على أسس منطقية ـ أن يكون وهماً؛ وأخذ من هيراقليطس الفكرة التي ترى أن العالم المحسوس لادوام فيه لشيء: «.. فإذا جمعت إلى مذهب هيراقليطس، مذهب بارمنيدس انتهيت إلى النتيجة بأن المعرفة لاتُستمدّ من الحواس وإنما يكوّنها العقل وحده»[٧٩] فالعقل هو مصدر الحقيقة أمّا الإحساس فهو مصدر الخطأ، لأن الاحساس يعطينا الظاهر، والعقل يقدم لنا الحقيقة.

٥١ ـ وإذا كنا نجد عند سقراط بذور النظرية التصورية في المعرفة، أي النظرية التي تذهب إلى أن المعرفة كلها تصورية، وإذا كنا نجد عنده أيضاً لوناً من الجدل يحاول به أن يصل إلى تصور حقيقي للفضائل المختلفة من خلال المناقشة والحوار، فإننا نجد أفلاطون يسير في نفس الطريق ويخطو خطوة أخرى أبعد مما وصل إليه سقراط. وذلك حين بحث في التصورات العقلية لا في علم الأخلاق وحده بل في الوجود كله. وكان بحثه عن هذه الحقائق هو أيضاً بحثاً عن التصورات العقلية الثابتة التي تفسّر الموجودات المحسوسة فالتصورات أو

الكليات هي الأساس المطلق للأشياء جميعاً، والعالم كله ليس إلاّ ظلالاً لهذه الكليات: فهناك أفراد كثيرة من الحيوان يمكن أن نطلق على كل منها قولنا: «هذا قط» فماذا نعني بكلمة «قط»؟ واضح أننا نقصد شيئاً يختلف عن كل قطة جزئية. فالحيوان يكون قطاً لانه يشارك في طبيعة عامة مشتركة بين القطط كلها. . . . وهذه الطبيعة المشتركة لاتولد مع ولادة القطة الجزئية، كلا، ولا هي تفنى حين تموت تلك القطة الجزئية بل الواقع أنها لاتشغل جزءاً من مكان أو زمان، إنها أبدية. . »[٨٠].

وهذه الطبيعة الكلية الأبدية هي الـمُثـل، وهذه الـمُثـل هي الماهية الحقيقية للأشياء ومعرفتها لاتتم إلاّ عن طريق ما يسميه أفلاطون بالجدل.

وإذا كان الجدل هو طريقة لمعرفة المُثل أو الماهيات الحقيقية للأشياء كان لابدّ من عرض فكرة موجزة عن نظرية المعرفة عند أفلاطون.

٥٢ ــ في نهاية الكتاب السادس من محاورة الجمهورية يقدم أفلاطون تطبيقاً واضحاً للمعرفة يقوم على أساس تصنيف الموجودات، فهو يقسم الوجود قسمين: (أ) العالم المحسوس. (ب) العالم المعقول. وكل قسم ينقسم بدوره إلى قسمين:

ويمثل كل قسم درجة من الحقيقة باعتبار قرب الأشياء منها أو بعدها عنها فيكون عندنا أربعة أقسام تمثل درجات الموجودات من جهة ويوازيها أربع مراحل من المعرفة من جهة أخرى. والقسم الخاص بالعالم المحسوس يشمل: «. . الظلال وما انعكس على سطح الماء وغيره من المواد المصقولة الملساء اللامعة، ثم الأشياء الحقيقية التي تقابل هاتيك الصور، وأعني بها صنوف الحيوان من حولنا وكافة الأشياء في العالم الطبيعي وعالم المصنوعات. . » أمّا القسم الثاني الخاص بالعالم المعقول فيشمل «حقائق نبحثها مستعينين بأشياء الطبيعة وصورها (أي بالقسم الأول) فها هنا نبدأ بالفروض ونسير لا في طريقنا إلى المبدأ الأول ــ بل نسير إلى النتائج التي تتولّد عن تلك الفروض، ثم هو يشمل كذلك: حقائق النفس حين تبدأ من الفروض ــ لا هابطة إلى النتائج ــ بل صاعدة إلى المبدأ الأول. . » ودرجات الوجود هذه يوازيها أربع مراحل من المعرفة هي : الوهم ــ الظن ــ الفهم ــ العقل. ويمكن أن نقول: إن العالم المحسوس يقابله معرفة الظن، والعالم المعقول يقابله معرفة العقل.

٥٣ ــ ونحن نجد أفلاطون هنا يميز بين عالم العقل وعالم الحس، ثم يعقب على ذلك بقسمة كل من العقل والإدراك الحسي إلى نوعين ولايعنينا ها

هنا نوعا الادراك الحسي أمّا نوعا العقل فيسميهما على التوالي: «العقل الخالص» و«قوة الفهم»، فأمّا «العقل الخالص» فهو أعلى النوعين، وما يعنيه هو الأفكار الخالصة، وطريقته هي الجدل. أمّا «قوة الفهم» فهي نوع العقل الذي نستخدمه في الرياضة، وهو أقل منزلة من العقل الخالص لكونه يفرض فروضاً لايستطيع اختبار صدقها، وعلى ذلك فلو أرادت الرياضة أن تظفر بما هو أكثر من الحقيقة الفرضية فلابدّ لها أن تلتمس الدليل على وجود موضوعاتها في عالم أسمى من العالم المحسوس، وليس في وسع قوة الفهم أن تلتمس هذا الدليل والذي يستطيع ذلك في رأي أفلاطون هو العقل الخالص الذي يدلنا على أن هنالك في العالم الأعلى تثبت القضايا الهندسية إثباتاً يقوم على تقرير الواقع العقلي(*).

٥٤ ـ يرى أفلاطون أن للجدل طريقين هما: الجدل الصاعد، والجدل الهابط فالإنسان يلاحظ الجزئيات ثم يرتفع منها إلى الطبيعة العقلية العامة التي تربط بينها، أي أنه يرتفع من خلال الكثرة الحسية إلى الوحدة العقلية التي تشملها وتفسرها، ومن هذه الوحدة العقلية إلى معقولات أعلى منها مرتبة. وهكذا يستمر ارتفاعه من الأفراد إلى الأنواع إلى الأجناس حتى يصل في النهاية إلى جنس الأجناس، إلى فكرة هي أعم الأفكار جميعها وأكثرها حقيقة وأعلاها مقاماً وهذه الفكرة ليست إلاّ مثال الخير «الذي يقوم في العالم المعقول مقام الشمس في العالم المحسوس، ويضفي على المعقولات هذا الضوء الذي به تكون مرئية، والحرارة التي تكسبها الحياة». ورؤية الخير هي رؤية مباشرة وحَدْس عقلي، وبغير حدوث هذه الرؤية والوصول إلى المبدأ الأعلى لكل الموجودات يظل العقل في تشتت، لأن معرفة الخير هي هدف كل العلوم الجزئية التي تفتقر دائمًا إلى النظرة الكلية أو النظرة الفلسفية؛ ولكن هذه العملية نفسها لابدّ أن تكمل بعملية أخرى يهبط فيها الإنسان من الأجناس العالية إلى الأنواع التي تندرج تحتها ثم إلى الأفراد التي يشملها كل نوع: «.. وله أن يسير في هذا

(*) رسل: نفس المرجع ص ٢٠٦ ـ وقارن ما سبق ذكره في الفقرة رقم ٣ من هذا البحث، حيث نجد هيجل يكاد يتفق مع أفلاطون في أن الرياضة تعتمد على «الفهم» فهي تبدأ من مقدمات مفروضة تفتقر إلى الضرورة التي ينشدها العقل. ومن هنا كانت تفرقة أفلاطون بين العقل والفهم هامة وسوف تزداد هذه التفرقة وضوحاً عند «كانت» ومما تجدر الإشارة إليه أن الجدل الهيجلي يعتمد على هذه التفرقة: فالضلع الأول في كل مثلث هو من عمل الفهم، والضلعان الآخران من عمل العقل وسوف يتضح ذلك فيما بعد.

الهبوط على منهج التحليل أو باستخدام القسمة الثنائية المستنيرة بحَدْس الـمُثل..»[81]

٥٥ ـ فما هي الأفكار الأفلاطونية التي أثّرت في هيجل، وجعلت ميور يذهب إلى أن الجدل الهيجلي مدين لأفلاطون بأكثر مما هو مدين به لأرسطو؟[82]

١ ـ أولى هذه الأفكار هي اهتمام أفلاطون بالكليات واعتباره الكلي أو الفكر هو الأساس الحقيقي وراء هذا العالم: «فلو أننا أمعنا النظر قليلا في الكثير من المحاورات الأفلاطونية التي تنتهي بلا نتيجة إيجابية، لوجدنا أن هدف هذه المحاورات هو أن تبين لنا أن الموجود المباشر أي الأشياء الكثيرة التي تظهر لنا ـ ليست بذاتها حقيقية بالمعنى الموضوعي، وسبب ذلك أنها تتغير، وماهيتها تتحدد بعلاقاتها بالأشياء الأخرى ولاتتحدد من خلال ذاتها ومن ثم فإن علينا أن ننشد حقيقة هذه الأشياء الجزئية الحسية في الكلي، أو ما أطلق عليه أفلاطون اسم: المثال..»[83].

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه المثل حقائق موضوعية مستقلة عنا فهي لها وجود مستقل منفصل في عالم فوق الزمان والمكان. وسوف نرى فيما بعد أن هيجل ينظر إلى المقولات على أنها حقائق موضوعية كذلك، وإنْ كان يضعها في صميم العالم ويعتبرها: «قلب الأشياء ومركزها».

٢ ـ والفكرة الثانية الهامة عند أفلاطون تفرقته أولاً بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية ثم تقسيمه ثانياً العقل إلى نوعين هما: «قوة الفهم» و«العقل الخالص». وسوف نرى فيما بعد ظهور هذه القسمة من جديد عند «كانت» بشكل أوضح ثم كيف أخذها هيجل وأعجب بها وصاغها في صورة جديدة تلائم نظرته الفلسفية بصفة عامة ومنهجه الجدلي بصفة خاصة.

٣ ـ لابدّ أن نلاحظ أن الجدل في سيره ـ عند أفلاطون ـ لايتعامل قط مع المحسوسات أو الأشياء الجزئية ولكنه ينتقل بين كليات فحسب فهو على حد تعبير أفلاطون: «المنهج الذي به ترتفع النفس من المحسوس إلى المعقول دون أن تستخدم شيئاً محسوساً، وإنما بالانتقال من فكرة إلى فكرة بواسطة فكرة»(*). فليس الجدل مجرد ارتفاع من المحسوسات إلى المعقولات ولكنه في

(*) أفلاطون ـ : «الجمهورية» ٥١١ ب ـ قارن الفكرة الهيجلية التي سنعرضها فيما بعد في الفقرة رقم ٩٨ من هذا البحث.

اصطلاح أفلاطون بالمعنى الدقيق عملية عقلية خاصة بمرحلة اُلمثل فقط، وهو يكاد يرادف لفظ المنطق تقريباً لأنه يقوم على تقسيم التصورات إلى أجناس وأنواع. فالفيلسوف يبدأ من حيث ينتهي عالم الرياضة ويصعد إلى المبدأ الأول للكون، وهو في ذلك يرتفع من اُلمثل إلى اُلمثل ويستقر في عالم اُلمثل، فالجدل ضرب من المعرفة يسمو فوق الفروض ليبلغ مبدأ الكل حتى إذا تعلّق به نزل منه بخطوات متدرجة بغير معونة أي محسوس: من اُلمثل وفي اُلمثل حتى ينتهي بالمثل، وتلك هي الحال عند هيجل أيضاً فالجدل عنده لايسير إلاّ بين كليات خالصة ولايتعلّق بالجزئيات المحسوسة.

٤ ــ لقد سبق أن أشرنا إلى أن أفلاطون جمع في فلسفته العناصر الأساسية في الفلسفات السابقة. وتلك خطوة كبرى يعتبرها هيجل مصداقاً على فكرته في أن المذاهب اللاحقة تشمل في جوفها المذاهب السابقة، فأفلاطون فيما يرى هيجل: «يتقدم الآن ليضم الجدل الموضوعي عند هيراقليطس إلى الجدل الأيلي الذي كان محاولة خارجية للذات تحاول فيها إظهار التناقض، ثم هو فضلاً عن ذلك قد عبر عن الفكر الأخلاقي عند سقراط، وحوله من فكر ذاتي إلى فكر موضوعي هو المثال الذي يجمع بين الفكر الكلي والموضوعي. ومن هنا نرى في وضوح أن الفلسفات السابقة على أفلاطون لم تختلف بنقد أفلاطون لها إنما نراه يمتصها في فلسفته..»(٨٤).

٥ ــ وبالإضافة إلى ذلك فقد درس أفلاطون ــ خصوصاً في محاورة بارمنيدس الكثير من المقولات كالوجود واللاوجود، والواحد والكثير والكل والأجزاء والمتناهي واللامتناهي.. إلخ «.. وهي كلها أفكار خالصة درسها أفلاطون من وجهة نظر منطقية شاملة.. وهو يشير إلى هذه النظرة المنطقية في أكثر من مناسبة فيعتبرها المنهج الحقيقي للفلسفة، والطريق الصحيح لمعرفة الحقيقة والمقياس الذي يفرق بين الفلاسفة والسوفسطائيين»(٨٥) فهو قد درس هذه المقولات على أنها أزواج من الاضداد ليقف أولاً على علاقاتها بعضها ببعض، وليعرف ثانياً كيف تشارك هذه اُلمثل في الأشياء الجزئية المحسوسة. وهنا نجد شيئاً هاماً هو أن الأشياء «تشارك» في هذه الـمُثل كلها وبالتالي فالموجود الجزئي سوف يشارك في مثالين متناقضين كالوجود واللاوجود أو الواحد والكثير.. وهكذا. وهذه المشاركة كان لها مغزاها العميق في تصور هيجل للجدل(٨٦)

٦ ــ ذهب الأيليون إلى القول بأن الوجود وحده هو الموجود، وهو الذي

يمكن أن نفكر فيه. ومعنى ذلك أن الحكم بأن «أ» هو «أ» هو وحده الحكم الصحيح، أمّا الحكم بأن «أ هي ب» فهو يحوي تناقضاً وقل مثل ذلك في الحكم السالب «أ ليست ب» فهو يعني أننا نجعل اللاوجود محمولاً أي أننا لانحمل شيئاً على الإطلاق وانتهى الأيليون بذلك إلى القول بأن الحكم الموجب والحكم السالب كلاهما مستحيل(٨٧).

وتولى أفلاطون مهمة الرد عليهم فذهب إلى أن الحكم السالب لايعني أن محموله لاشيء أو عدم خالص، وإنما يعني أن المحمول هنا هو «الآخرية» وبالتالي فالحمل في هذه الحالة يعبر عن حكم أصيل، فالحكم بأن «أ ليست ب» يعني أن «أ» هي شيء آخر غير «ب» أي أن «ب» صفة حقيقية نستثنيها من «أ»، فنفي ب لايعني عدماً وإنما سمة حقيقية تمتلكها «أ» ومن خلال حذفها لـ «ب».

ويترتب على ذلك أن اللاوجود ـ بمعنى الآخر ـ لابدّ أن يطبع بطابعه كل ما هو موجود. وبالتالي فكل ما هو موجود غير موجود أيضاً، بمعنى أنه سيكون شيئاً مختلفاً عن الآخر. وهذا الشيء الآخر يتميز عنه بأنه غيره. ومن هنا فقد قدّم أفلاطون كشفاً عظيمًا في تاريخ المنطق حين بينّ أن الصفة المتعينة إنما تتعين عن طريق السلب، والسلب عند هيجل هو الاسم العام للتعين بما هو كذلك، فكل شيء متعين هو شيء متناهٍ ولايمكن أن يكون له طابع ولا سمة على الإطلاق دون أن يكون آخر بمعنى ما من المعاني.

٧ ـ وأخيراً يعجب هيجل بربط أفلاطون بين الفلسفة والحكم حين يقول على لسان سقراط: «لابدّ أن نقول ـ بالغاً ما بلغت موجة السخط ضدنا ـ إن المدن لن تخلص من هذه الشرور ولن يخلص منها كذلك الجنس البشري كله حتى يتلاقى الفلاسفة والملوك أو يكتسب ملوك هذا العالم وأمراؤه روح الفلسفة وقوتها مع عظمة السياسة وحكمتها، لن يخلص العالم من شروره إلاّ إذا وقفت هاتان الطبقتان إحداهما إلى جانب الأخرى، وعندئذٍ فقط يمكن لدولتنا هذه أن تعيش وتشهد ضوء النهار..» ويقول هيجل معلقاً على هذه الفقرة: واضح أن أفلاطون هنا يقرر ضرورة وحدة الفلسفة مع الحكم، فالفكر في التاريخ باعتباره القوة المطلقة لابدّ يقينا أن يتحقق، وبعبارة أخرى لابدّ لله أن يحكم العالم، فهيجل هنا يرى أن الفلسفة السياسية عند أفلاطون تؤيد فلسفته التي ترى أن الفكر الخالص لابدّ أن يتحقق في العالم ويتجلىّ في التاريخ البشري.

٦ ــ أرسطو

٥٦ ــ على الرغم من أن «جان فال» يرى: «أن أرسطو كان من خصوم الجدل..»[*]؛

فإننا نجد هيجل يستخلص من جوف فلسفته أفكاراً بالغة الأهمية لمنهجه الجدلي. وسوف نشير فيما يلي إلى أربع أفكار أرسطية كان لها أثرها في الجدل الهيجلي.

٥٧ ــ أمّا الفكرة الأرسطية الأولى التي أثّرت في الجدل الهيجلي فهي فكرة المادة والصورة فنحن نعلم أن أرسطو يذهب إلى أن الأشياء تتألف من مادة (هيولى) وصورة. والمادة هي الحامل غير المتعين للأشياء، أمّا الصورة فهي تقابل المثال عند أفلاطون فهي الكلي الحقيقي. إلاّ أن أرسطو رفض أن تكون لهذه الصور أو المُثل أو الكليات وجود خاص في عالم مستقل فذهب إلى أنها توجد في الأشياء وحدها. وعلى ذلك فليس للمادة أو الصورة وجود مستقل لأن ما يوجد فعلاً هو اتحاد المادة والصورة وهو الاتحاد الذي يكوّن الجزئي. وما يهمنا هنا هو أن الكلي ظل عند أرسطو ــ كما كان عند أفلاطون ــ العامل الحقيقي والجانب العقلي للشيء، فصورة التمثال هي التي تجعله على ما هو عليه، وهي إلى جانب ذلك مبدأ الوحدة ومبدأ الحياة في الكائنات الحية[٨٨]. ولكن هذه الصورة الكلية أو العامل العقلي الحقيقي لاتوجد وجوداً فعلياً إذْ أن الأشياء الجزئية وحدها هي التي توجد وجوداً فعليا وهي ليست كليات. ومن ناحية أخرى يذهب أرسطو إلى أن الصورة والمادة متلازمتان بمعنى أنه لايمكن لأحدهما أن يوجد بدون الآخر، ويرى أرسطو أن الصورة وهي الجانب الكلي من الشيء هي أيضاً غايته أو هدفه، فالعلّة الغائية متحدة مع العلّة الصورية[٨٩].

٥٨ ــ والفكرة الأرسطية الثانية هي فكرة القوة والفعل التي يقول عنها هيجل: «إن أروع ما عند أرسطو هو توحيده بين القوة والفعل». وقد ظهرت هذه الفكرة من جديد في الجدل الهيجلي تحت اسم الضمني والصريح، أو «ماهو في ذاته» وما هو «في ذاته ولذاته». وسوف نعود إلى هذه الفكرة في الفصل الخاص بالمقولات، ويكفي هنا أن نقول فكرة سريعة عن رأي أرسطو.

يرى أرسطو أن المادة هي القوة أو الإمكان وأن الصورة هي الفعل أو تحقق هذه القوة. والمادة في ذاتها لاشكل لها على الإطلاق فهي منفعلة متقبلة،

(*) جان فال: «سبيل الفيلسوف» ص ٣١٣ ــ وقارن أيضاً قول «بول ساندر»: «إن أرسطو باعتباره مؤسس المنطق الصوري كان معارضاً للجدل..» ــ «تاريخ الجدل» ص ٣٩.

إنها الحامل اللامتعين للاشياء. ولكنها يمكن أن تتشكل إلى شيء ما وهي في ذلك تعتمد على الكلي أو على الصورة التي تشكلها، فإذا جمعنا بين المادة والكليات كان لدينا شيء ما، ومن ثم فالمادة ليست شيئاً بالفعل ولكنها كل شيء بالقوة، إنها إمكانية الأشياء جميعاً، وهي تصبح شيئاً بالفعل إذا ما حصلت على الصورة، فالصورة هي الفعل والمادة هي القوة.

ويرى أرسطو أنه في حالة الجمع بين الصورة والمادة قد تكون الغلبة للصورة وقد تكون للمادة؛ ففي بعض الأشياء تكون الغلبة للمادة وفي بعضها الآخر يكون العكس، ومن هنا كانت هناك مراتب للموجودات أدناها مرتبة المادة التي لاشكل لها، وأعلاها مرتبة الصورة التي لامادة لها ولاتوجد المرتبة العليا أو الدنيا وجوداً فعلياً لأن الصورة والمادة لاتوجدان منفصلتين ولكن المراتب الوسطى هي الموجودة بالفعل وهي التي يتألف منها العالم. ومن المهم أن نلاحظ هنا أمرين: الأول أن الصورة هي الأساس في الأشياء والصورة كلية وهي المثال الأفلاطوني وسوف نرى مثل هذه الفكرة عند هيجل حين يذهب إلى أن «الفكرة الشاملة» هي الطبيعة العقلية والماهية الحقيقية للأشياء. والأمر الثاني: أن أرسطو قد خطا خطوة واسعة بعد أفلاطون حين أنزل المثال الأفلاطوني من عالمه السماوي ليكون في صميم الواقع وفي قلب الموجودات، وهي نفسها فكرة هيجل التي تذهب إلى أن المقولات موجودة في قلب الأشياء وانها أمامنا مباشرة.

٥٩ ــ والفكرة الأرسطية الثالثة هي فكرة أرسطو عن التطور: فالأشياء تتصارع باستمرار لكي تصل إلى أعلى صورة لها، ومحاولتها الوصول إلى الهدف هو علّة الصيرورة في العالم وهو علّة سير العالم بصفة عامة، فالعلّة الدافعة لسير العالم هي الغاية أو الصورة أو الكلي إذْ أن الأشياء تحاول أن تصل إلى غايتها. ومن هنا كانت الصورة هي الطاقة التي تحرّك الأشياء وهي موجودة في جوف الشيء من بدايته ولو لم تكن موجودة فيه لما أمكن أن تكون لها قوة فهي موجودة منذ البداية بالقوة وتصبح موجودة بالفعل حين تتحقق الغاية. وعلى ذلك فإذا كانت ثمرة شجرة البلوط هي البداية، وشجرة البلوط نفسها هي الغاية، فإن شجرة البلوط لابدّ أن تكون موجودة في ثمرتها بالقوة. وكذلك صورة الرجل فهي موجودة في جوف الطفل بالقوة وإنْ لم تتحقق بالفعل إلاّ في مرحلة متأخرة من مراحل نموه. وإذا لم يكن ذلك كذلك لأصبح من المستحيل تفسير ظاهرة النمو، إذْ كيف يمكن أن تخرج شجرة البلوط من ثمرتها إنْ لم تكن

كامنة فيها؟ إنها لو خرجت منها دون أن تكون موجودة فيها لكان معنى ذلك ظهور شيء من لاشيء، ولو صح ذلك لأصبحت الصيرورة كلها كما قال بارمنيدس مستحيلة ولايمكن تصورها. ذلك لأن الصيرورة وإنْ كانت تعني ظهور شيء جديد فهو ليس جديداً كل الجدة وإلاّ لكان أمامنا استحالة ظهور شيء إلى الوجود من لاشيء، ومن هنا فالشيء الجديد ليس جديداً من كل الوجوه وإنما هو موجود بالقوة في الشيء الذي ظهر منه.

وهكذا يفسّر التطور على أنه ظهور ما هو كامن أو مستتر إلى النور. فما هو موجود داخلياً هو ما يظهر إلى العلن الصريح، فثمرة البلوط هي شجرة البلوط في حالة كمون أو في حالة جوانية أو «في ذاتها» ويسمي هيجل ما هو مستتر أو كامن «في ذاته» وما هو بالفعل «ماهو في ذاته ولذاته».

ومن هنا نستطيع أن نقول: إن مذهب هيجل ومذهب أرسطو يتفقان تماماً من حيث إن كلاً منهما مذهب من مذاهب التطور. فكل منهما مبني على تصور واحد لطبيعة التطور هو أن التطور لايعني انبثاق شيء جديد كل الجدة بل يرى أرسطو أنه انتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ويرى هيجل أنه انتقال من الضمني إلى العلني. وسوف نرى فيما بعد أن هذه الفكرة هي الفكرة الأساسية في تطور المنهج الجدلي.

٦٠ ـ والفكرة الأرسطية الأخيرة هي فكرة المطلق أو الله. وأو ما يتصف به الله عند أرسطو أنه صورة خالصة تخلو تماماً من المادة، لأن احتواءه على مادة يعني افتقاره إلى صورة وبالتالي وجود بالقوة ينزع إلى الفعل، فلابدّ أن يتصف الله بأنه صورة خالصة وفعل خالص لايوجد به شيء من القوة ويترتب على ذلك أيضاً ألاّ ينقسم ولايتعدد.

ولكن إذا كان الله فعلاً خالصاً فما معنى ذلك؟ إنه لايعني الحركة وإنما يعني نشاطاً عقلياً لايتطلّب مادة فهو ليس سوى تعقل. ولكنه لو تعقل شيئاً لانفعل بهذا الشيء فأصابه النقص فهو لايتعقل سوى ذاته لأنه متحد بذاته، وهو بناءً على ذلك عقل وعاقل ومعقول في آن واحد؛ ومعنى ذلك أن المطلق عند أرسطو هو «فكر الفكر» أو صورة الصورة فهو لايفكر في المادة وإنما يفكر في الفكر وحده، وهو نفسه الفكر وموضوع التفكير هو الفكر ذاته، فهو إذن يفكر في نفسه فقط، فالله هو الوعي الذاتي، والمطلق عند هيجل هو أيضاً الوعي الذاتي أو فكر الفكر وهو سلسلة المقولات التي تكون الصورة والمضمون

في وقت واحد ومن هنا قال هيجل: إن المنطق لايُعنى بالصورة وحدها وإنما هو يدرس كذلك الصورة والمضمون في وقت واحد والصورة هي الفكر، والمضمون هو الفكر أيضاً أي أنه يدرس الفكر الخالص أو فكر الفكر كما ذهب أرسطو.

٦١ ــ بقي أن نقول: إنه إذا كان هيجل يرى أن أرسطو هو «مبدع المنطق» وأن «أبحاثه المنطقية ظلّت مرجعاً موثوقاً به في جميع العصور. .» إلاّ أنه يرى أن هذه الأبحاث المنطقية في «الجزء الأكبر منها ليست إلاّ استنباطات ناقصة وصورية تماماً. .» و«. . كما أننا في التاريخ الطبيعي لابدّ أن نصف طبيعة الحيوانات. . فكذلك فعل أرسطو حين وصف طبيعة تلك الصور التي يشملها الفكر المتناهي. . ومن هنا فإن منطقه هو التاريخ الطبيعي للفكر المتناهي لأنه معرفة ووعي بالنشاط المجرد للفهم الخالص. .»[٩٠]. ومع ذلك فإننا نجد هذا المنطق الأرسطي يظهر في الدائرة الثالثة من منطق هيجل.

أمّا الفكرة الأرسطية عن الجدل فلم يكن لها ــ فيما يبدو ــ أثر يذكر في تفكير هيجل. ولعل ذلك يرجع إلى أن أرسطو نفسه لم يعطِ للجدل المكانة التي كانت له عند أفلاطون وإنما اعتبره قياساً مؤلفاً من مقدمات ظنية أو مشهورة. ويبدو أن ذلك يرجع إلى أن سقراط كان يبدأ من التصورات والمفاهيم الشائعة بين الناس. ولهذا نرى أرسطو يفرق بين «التحليلات» و«الجدل». والتحليلات هي البراهين القائمة على مقدمات يقينية، بينما الجدل هو البراهين القائمة على مقدمات ظنية فيخصص لدراسة هذا النوع كتاب (الطوبيقا) أي المواضع أو البراهين التي تقوم على الأقوال العامة أو المشهورة. ولعل هذا ما دعا هيجل إلى القول بأن «الفكر النظري عند أرسطو ينبغي أن يُستخلَص مما كتبه في الميتافيزيقا لاسيما الفصول الأخيرة من الكتاب الثاني عشر التي تبحث في الفكر الإلهي. . . .» (نفس المرجع ص ١٣٧).

ثانياً ــ الفلسفة الحديثة

٦٢ ــ تُعتبر الفلسفة الحديثة المصدر المباشر الذي استقى منه هيجل الكثير من أفكاره، وسوف نعرض فيما يلي لأربعة فلاسفة كان لهم أثر مباشر في الجدل الهيجلي وهم: اسبينوزا، وكانت، وفشته، وشلنج.

١ ــ اسبينوزا

٦٣ ــ لاشك أن اسبينوزا كان له أثره الحاسم في المثالية الألمانية بحيث «لانكون مبالغين إذا قلنا: إن المثالية الألمانية هي الأسبينوزية التي

مارست نشاطها على أرض النقد الكانتي. فقد أخذ بها فشته وشلنج، وتأثر بها هيجل، كما اعتنقها شعراء «العاصفة والاندفاع»، غير أنها لم تعد المذهب الذي قال به صاحبه، وإنما تحولت إلى قوة دافعة لعصر ينكر سيادة العقل ويرفع من شأن الشعر والإيمان..»[91].

وفي فلسفة اسبينوزا ـ بالاضافة إلى اتجاهها العام الذي ينشد الواحدية ـ فكرتان كان لهما أثر مباشر في المنهج الجدلي الهيجلي.

والفكرة الأولى التي أخذ بها هيجل واعترف صراحة أن اسبينوزا أول منْ صاغها في مبدأ واضح هي القول بأن «كل تعين سلب» أو أن جميع التحديدات عبارة عن سلب، وهي فكرة ـ كما يقول هيجل ـ بالغة الأهمية[92]. فتعين الشيء معناه وضع حد له ومعنى ذلك إننا نفصله عن الأشياء الأخرى، فإذا قلنا إن هذا الشيء أحمر كان معنى ذلك أننا نعزله عن دائرة الألوان الأخرى أي أننا نسلب عنه هذه الألوان، وإذا تعين الشيء بالتثليث انتفى عنه التربيع، وقولنا عنه إنه خير معناه فصله عن دائرة الشر... وهكذا فالإثبات يتضمن النفي.

٦٤ ـ وهذا المبدأ من المبادىء الأساسية في الجدل الهيجلي لأن هذا الجدل يعتمد على القول بأن الحد يعني السلب، وإنْ كان هيجل يضيف إليه مبدأ آخر سبق أن صادفناه عند زينون الأيلي وهو أن سلب التعين تعين، أي أنه إذا كان كل سلب تعين، فإن كل تعين سلب أيضاً وهكذا نجد أمامنا حركة تبدأ من إثبات شيء ما وهذا الإثبات يعني النفي، إلّا أن هذا النفي يعني تعيناً جديداً، وهذا التعين الجديد سلب جديد يؤدّي إلى تعين جديد... وهكذا. وعلى ذلك فحيثما صادفنا هيجل يتحدث عن «قوة السلب الهائلة» فلابدّ أن نتذكر أن السلب عنده عملية خلق، لأن الطبيعة الإيجابية لشيء من الأشياء تتوقف على تحديداته أو تعيناته فطبيعة الحجر أن يكون ثقيلاً، صلباً.. إلخ، وما دامت جميع التحديدات سلباً، فإنه ينتج من ذلك أن تعتمد الطبيعة الإيجابية للأشياء على السلب، ومن هنا كان السلب له نفس ماهية الوجود الإيجابي. وقوة السلب الهائلة هي الشرط الضروري لظهور العالم إلى الوجود، فالأجناس تصبح أنواعاً عن طريق الفصل، والفصل هو الذي يخرج الفئة الخاصة من الفئة العامة عن طريق حفظ الأنواع الأخرى أو سلبها، والأنواع تصبح بدورها أفراداً بنفس الطريقة أعني عن طريق حذف الأفراد الأخرى من النوع[93].

٦٥ ـ والفكرة الهيجلية عن اللامتناهي مدينة بوجودها لاسبينوزا أيضاً،

فكون الشيء لامتناهٍ معناه أنه غير محدود، ومن ثم فالشيء المتعين هو الشيء المحدود لأن التعين تحديد، وبناءً على ذلك فاللامتناهي هو اللامحدود. وما دام الشيء الذي لاحدود له لا صفات له كذلك من أي نوع فاللامحدود على ذلك هو الفراغ الكامل، والجوهر عند اسبينوزا هو هذا الفراغ اللامتعين. ومع ذلك فهناك جانب آخر يكمن ـ ربما في غير اتساق ـ في أعماق فلسفة اسبينوزا فهو يقول: إن الجوهر هو علّة ذاته، وهو من ثم ليس اللامتعين بل هو المحدود بذاته، فتحديداته ليست نابعة من مصدر خارجي بل من ذاته فقط وعلى ذلك فاللامتناهي ليس هو الذي لانهاية له أو غير المحدود أو غير المتعين كما هو مألوف في التصور الشائع، بل هو المحدود بذاته، وتلك هي الفكرة الرئيسية عن اللامتناهي الحقيقي عند هيجل في مقابل اللامتناهي الزائف الذي هو عبارة عن سلب دائم للحد من غير انقطاع[٩٤].

٦٦ ـ ولقد ذهب «مايرز» إلى أن هيجل يتفق مع اسبينوزا في أربع عشرة قضية، لعل أهمها بالإضافة إلى ما ذكرنا ـ القضايا الخمس الآتية:

١ ـ التجريد هو الخطر الرئيسي على التفكير.
٢ ـ الأفكار المجردة هي الأفكار التي عُزِلت من سياقها المناسب.
٣ ـ العينية في التفكير جوهرية للحقيقة.
٤ ـ الفكرة المتسقة هي الفكرة العينية.
٥ ـ الفرق بين الظاهر والحقيقة هو الفرق بين الشيء المعزول ونفس هذا الشيء حين يُفهم من خلال سياقه المناسب... إلخ[٩٥].

٢ ـ كانت:

٦٧ ـ سبقت الإشارة إلى أن هيجل وقع ـ في شبابه ـ أسيراً لكانت وكتب وهو تحت تأثيره رسالته الشهيرة عن «حياة يسوع». ولعل ذلك في حد ذاته يوضح لنا قوة الأثر الكانتي في فلسفة هيجل منذ بدايتها المبكرة، غير أننا يجب ألاّ نبالغ في هذا الأثر فنظن أن كل ما قاله هيجل يمكن أن يُردّ إلى أصوله عند كانت وتلاميذه كما كان يفعل الباحثون إلى عهد قريب جداً[٩٦]، لأننا بذلك نغفل أثر الفلسفات السابقة من ناحية، وأثر اللاهوت من ناحية أخرى، ثم نهمل تيار العصر الذي عاش فيه هيجل من ناحية ثالثة، ونتجاهل أخيراً عبقريته هو. وإنْ كان ذلك لايمنع بالطبع من القول بأن: «من الصعب أن نفهم هيجل دون علاقته بكانت، الذي أصبح بعد نشر كتابه «نقد العقل الخالص» عام ١٧٨١ م الشخصية الرائدة في الفكر الألماني...»[٩٧]. إذ

يظهر اعتماد هيجل على كانت في نفس النقاط التي كان ينقده فيها. ونستطيع أن نقول: إن هيجل أفاد من كانت بصفة عامة في خمسة مواضع هي: نظرية المعرفة، حدود العقل، الفهم، المتناقضات، المقولات.

٦٨ ـ لقد استطاع كانت أن يبينّ الدور الرئيسي الذي يقوم به العقل في عالم التصورات وبالتالي في تكوين العالم الواقعي، فهو وإنْ قسم المعرفة إلى عالم التجربة من ناحية وعالم العقل من ناحية أخرى، إلاّ أنه عاد وردّ هذه التجربة إلى مبادىء العقل ذاته فقال: إن معطيات التجربة ومعطيات الحس لاتقوم إلاّ إذا دخلت في إطارات موجودة في صميم العقل وليست موجودة في الواقع نفسه، فالمقولات الاثنتا عشرة هي التي تعطي لمعطيات الحس ولموضوعات التجربة قوامها الحقيقي، وبهذه الطريقة رد التجربة إلى العقل بل جعلها من صنع العقل ذاته. وسوف نرى في الفصل الأول من الباب الثاني من هذا البحث كيف نَفذَ هيجل من خلال هذه الفكرة الكانتية إلى فكرته هو عن العقل.

وتلك ملاحظة تصدق أيضاً على وظيفة العقل الذي جعل له كانت حدوداً لا يتعداها، فهو يرى أن العقل البشري كتُب عليه أن يتسم بهذه السمة المميزة له، وهي أنه في جانب من جوانب علمه مثقل باسئلة ومحتوم عليه أن يجيب عنها، وهو من ناحية أخرى إنْ حاول الإجابة عنها فقد طوّح بنفسه في الظلام والمتناقضات[٩٨]. غير أن هيجل يضيء هذه الظلمة أمام العقل ويسير به إلى اللامتناهي من خلال جميع الأضداد والمتناقضات التي حذرنا منها كانت. ولعل هذا ما كان يقصده «هولدين» بقوله: «إننا إذا رجعنا إلى الأفكار المنتشرة في مذهب هيجل لوجدنا أنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالأفكار التي ذكرها كانت، فهي تسلك نفس الطريق ولكنها تسير إلى نهايته»[٩٩].

٦٩ ـ ولقد سبق أن رأينا كيف فرق أفلاطون بين العقل والفهم إلاّ أن كانت «كان أول من حدد على وجه الدقة الفرق بين العقل والفهم، وجعل موضوع العقل ـ حسب استخدامه لهذه الكلمة ـ اللامتناهي أو غير المشروط، وموضوع الفهم المتناهي أو المشروط. ولقد قدم كانت للفلسفة خدمة جليلة حين أبرز الطابع المتناهي لمعرفة الفهم التي تقوم على الخبرة وحدها، وهو يسمي مضمونها باسم الظاهر، ولكنه أخطأ حين وقف عند وجهة النظر السلبية وحدها..»[١٠٠].

وسوف نرى في الفصل الأول من الباب الثاني كيف أن هيجل يصف

خطوات المنهج الجدلي الثلاث بقوله إن الخطوة الأولى من عمل الفهم، والثانية من عمل العقل السلبي، والثالثة من عمل العقل الإيجابي. وسوف يتضح لنا أن هذه الخطوات الثلاث ليست إلاّ ثلاثة جوانب لشيء واحد هو العقل وأن التسليم بالخطوة الأولى أو خطوة الفهم ــ وهي خطوة كانتية في صميمها ــ يعني التسليم بالخطوتين التاليتين، ومن هنا جاءت إشادة هيجل بدور الفهم في كل من العالم النظري والعالم العملي على حد سواء؛ ومن هنا أيضاً جاء إعجابه بفكرة الفهم كما عبر عنها كانت وإشادته بهذه الفكرة، يقول في الموسوعة: «إن الفلسفة النقدية لها نتيجة واحدة سلبية وعظيمة في آن معاً؛ فهي قد أشاعت الاعتقاد بأن مقولات الفهم مقولات متناهية، وأن المعرفة إذا حصرت نفسها في نطاق هذه المقولات فإنها لن تبلغ الحقيقة؛ غير أن كانت لم يدرك سوى نصف الحقيقة فقط، لأنه فسّر الطبيعة المتناهية للمقولات بأنها تعني أن هذه المقولات ذاتية، ويفصل بينها وبين الشيء في ذاته هوّة لايمكن عبورها.. والواقع أن مقولات الفهم ليست متناهية لأنها ذاتية، وإنما هي متناهية بطبيعتها نفسها...»(١٠١).

٧٠ ــ ومن الأعمال الهامة التي قامت بها الفلسفة الكانتية إبرازها لفكرة التناقض: «فقد كان الاعتقاد الشائع أن المعرفة إذا انزلقت إلى التناقض عُدَّ ذلك دليلاً على انحراف عَرَضي يرجع إلى لون من ألوان الخطأ الذاتي في البرهان أو الاستدلال... أمّا كانت فقد ذهب إلى أن الفكر ينزع نزوعا طبيعياً إلى الوقوع في التناقض كلما حاول إدراك اللامتناهي. ومن هنا فقد قدّم كانت خدمة كبرى للفلسفة حين أشار إلى متناقضات العقل، ذلك لأن التعرّف على هذه المتناقضات قد ساعد إلى حد كبير في التخلّص من صرامة الفهم الميتافيزقي كما ساعد في لفت الأنظار إلى حركة الفهم الجدلية. ومع ذلك فلابدّ أن نضيف أن كانت لم يتجاوز قط حدود النتيجة السلبية، وهي أن الشيء في ذاته لايمكن معرفته، دون أن يستشف ما تعنيه المتناقضات من الناحية الإيجابية الحقيقية. وهذه الناحية الإيجابية هي أن كل ما يوجد وجوداً فعلياً يتضمن في جوفه عناصر متناقضة في وقت واحد، وبالتالي فإن معرفته تعني إدراكه كوحدة حية من التعينات المتناقضة»(١٠٢).

٧١ ــ ولكن هيجل يأخذ على كانت أنه حصر التناقض في الذات المفكرة وحدها وذهب إلى أن العالم يخلو من هذه المتناقضات، وهكذا فشل كانت في دراسة الطبيعة الحقيقية للمتناقضات في الوقت الذي كان يمكن فيه أن يتقدم

بخطى هائلة في هذا السبيل: «. . فبقدر ما كان ظهور الفكرة الكانتية التي تقول: إن دخول التناقض إلى عالم العقل عن طريق مقولات الفهم أمر ضروري ولامندوحة عنه ـ يمثل خطوة من أكثر الخطوات أهمية في تقدم الفلسفة الحديثة ـ أقول بقدر ما كانت أهمية هذا الموضوع (موضوع المتناقضات) بقدر ما كانت تفاهة الحل الذي ظهر. . إن هذا الحل لم يكن يعتمد إلاّ على التعاطف مع أشياء العالم، فليس العالم هو الذي يوصم بالتناقض الذي يشوّه ماهيته، وإنما هو العقل المفكر وحده أو ماهية الروح. . . ومن هنا فقد سرت بين الناس تلك الفكرة المتواضعة التي قالها واحد منهم في ثقة وهدوء ثم رددها الآخرون: وهي أن الفكر أو العقل ـ وليس العالم ـ هو مستقر المتناقضات. . »[١٠٣].

ولقد كان فشل كانت في القيام بدراسة وافية «للمتناقضات» هو الذي جعله يقتصر على ذكر أربع منها فحسب. فلقد ركز على هذه المتناقضات الأربع لأنه ـ فيما يبدو من مناقشاته لما أسماه بالأقيسة الفاسدة للعقل ـ وضع قائمة المقولات نصب عينيه، فاستخدم طريقة أصبحت هي الطريقة المفضلة فيما بعد وهي وضع الشيء في إطار معد من قبل بدل أن يستنبط خصائصه من فكرته ذاتها. ويكفي أن نقول إن المتناقضات ليست مقصورة على الأنواع الأربعة المأخوذة من «الكسمولوجيا» بل هي تظهر في كافة الموضوعات أيّاً كان نوعها، وفي جميع التصورات والأفكار. وإدراك هذه الحقيقة ومعرفة الموضوعات من هذه الزاوية هو جانب حيوي من جوانب الفكر الفلسفي، لأن الخاصية التي نشير إليها ها هنا هي ما سوف أطلق عليه في المنطق اسم: اللحظة الجدلية. . . »[١٠٤].

٧٢ ـ بقي أن نشير أخيراً إلى الفكرة الكانتية عن المقولات لأهميتها في النظرة الهيجلية إليها. المقولات عند كانت كليات خالصة، وهو وإنْ كان قد نظر إليها على أنها تصورات ذاتية للعقل البشري، فإن مذهبه يتضمن تلك اللفتة الخصبة التي كان لها أثرها العميق في الجدل الهيجلي، وهي أن المقولات فئة خاصة من الكليات تتميز عن الكليات الأخرى فهي ليست حسية، وهي أولية بينما جميع الكليات الأخرى كالمنزل والمنضدة. . . إلخ كليات حسية بَعْدية. وهذه الكليات الحسية نحصل عليها بالتجربة، أمّا المقولات فهي سابقة على كل تجربة لأنها الشروط التي تعتمد عليها التجربة. ولقد أخذ هيجل عن كانت فكرة التفرقة بين الكليات الحسية والكليات العقلية، والأخيرة هي

المقولات فهي تصورات خالصة أي أنها لاتحتوي على أي أثر للحس.

ونحن نجد كانت من ناحية أخرى يذهب إلى أن هذه المقولات ضرورية وشاملة، فمن المستحيل أن تكون هناك تجربة بدون هذه الكليات الخالصة، أمّا الكليات الحسية فهي ليست ضرورية ولا شاملة: «وإنما هي تعتمد على غيرها ولها مظهر ثانوي بينما الأفكار (أو المقولات) فهي مستقلة وتقوم بذاتها. ومن هنا فقد أطلق كانت اسم الموضوعية على العامل العقلي أعني على الضرورة والشمول. ولقد كان على حق تماماً في عمله هذا...»[١٠٥] وسوف نعود في الفصل الخاص بالمقولات إلى مناقشة الفكرة الكانتية والفكرة الهيجلية عنها.

٣ ــ فشته:

٧٣ ــ عُني فشته بدراسة اسبينوزا دارسة خاصة تركت أثراً بالغاً في تطوره الفلسفي، كما اهتم اهتماماً شديداً بدراسة كانت بل إن «فلسفته هي الفلسفة الكانتية في تمامها، وهو إنْ كان قد عرضها بطريقة منطقية فإنه لم يبعد ــ من حيث الأساس ــ عن فلسفة كانت»[١٠٦] ولقد أعلن فشته أنه فهم كانت أفضل مما فهمه أتباعه المباشرون بما فيهم راينهولد نفسه، ورأى أنها في جوهرها مشكلة نظرية المعرفة[١٠٧]، وأن حلها هو في النزعة الواحدية التي وجد لوناً منها عند اسبينوزا، ومن هنا فقد ارتفع فشته فوق الثنائية التي وضعها كانت بين الذات والموضوع حتى بلغ الوحدة الأصلية الموجودة في الأنا الخالص، والأنا الخالص عنده هو الحقيقة الأولية الأصلية التي ينبغي ألّا نتجاوزها، ومن هذا الأنا يستنبط سلسلة متصلة من المقولات والقوانين الصورية للواقع، فالمقولات عنده هي أفعال باطنة للأنا. ولهذا «فإن الفضل الأول يرجع إلى فلسفة فشته في أنها لفتت الأنظار إلى الحاجة إلى إظهار الضرورة في هذه المقولات، واستنباطها استنباطاً أصيلا، وبذلك فإن فشته لابدّ أن يكون قد ترك أثراً واحداً ــ على الأقل ــ على منهج المنطق..»[١٠٨].

٧٤ ــ اتجه فشته إذن إلى استنباط المقولات من مبدأ أساسي أول، وعلى هذا المبدأ الأول تتوقف سائر المبادىء ومنه تخرج جميع المقولات. وهذا المبدأ الأساسي هو الأنا المطلق الذي نستنبط منه العالم الخارجي، فالأنا يضع نفسه ولكنه لايضع نفسه فحسب بل يضع اللاأنا بوصفه عالم التجربة.

والمبدأ الأول لايمكن البرهنة عليه، إنه الأساس لكل تجربة ولكل وعي، ونحن نصل إليه بالتأمل في حقيقة الوعي وتجريده من كل ما لايرتبط به ارتباطاً

ضرورياً. يقول فشته في مستهل «المدخل الأول إلى مذهب العلم»:

«تأملْ في نفسك، واصرفْ نظرك عن كل ما يحيط بك إلى باطنك، هذا هو المطلب الأول الذي تقتضيه الفلسفة من مريديها؛ فالأمر لايتعلق بشيء خارج عنك، بل يتعلق بك أنت وحدك. . وأدنى نظرة إلى الذات تكشف عن تمييز رائع بين مختلف التعينات المباشرة للشعور. .»[١٠٩].

٧٥ ــ يرى فشته أن المبدأ الأساسي لايمكن البرهنة عليه وهذا المبدأ يقول بأن الأنا يضع نفسه، وتلك بديهية لاتحتاج إلى برهنة، شأنها في ذلك شأن القضية «أ» هو «أ»، إلّا أن القضية أ هو أ لا تصح إلّا بشرط صحة المبدأ الأول. وعلى ذلك فوضع الأنا لنفسه هو نشاط فعّال، وهو موجود بفضل هذا الوضع الخالص لنفسه بنفسه وإذا قلنا إن «أ» هو «أ» فإننا نستطيع أن نقول أيضاً ان لا«أ» غير مساوٍ لـ«أ» ثم أستبدل بهذه القضية قولي «اللاأنا غير مساوٍ للأنا» فأحصل بذلك على تقابل بين الأنا واللاأنا. ومن هنا جاء المبدأ الثاني عند فشته وهو الأنا يضع اللاأنا.

الأنا يضع نفسه إذن ويضع مقابله وهو اللاأنا، ولكن هذا المقابل ليس شيئاً في ذاته، وليس شيئاً خارج الأنا، لأن الأنا مطلقة فلا يمكن تجاوزها، فما يوضع يوضع بواسطة الأنا وفي داخل الأنا. ومن هنا يمكن صياغة هذا المبدأ الثالث كما يلي: الأنا يضع نفسه، ويضع مقابله وكلا الوضعين في داخل الأنا، ومعنى ذلك أن الأنا يضع نفسه كوحدة لمتقابلين هما الأنا واللاأنا وكل منهما يضع الحدود للآخر بحيث لايمكن لأحدهما أن يوجد إلّا عن طريق هذه الحدود التي يحدّه بها مقابله. فالأنا لاتضع نفسها ولاتشعر بوجودها إلّا إذا حددتها اللاأنا. واللاأنا لايكون لها وجود إلّا إذا حددتها الأنا ــ وهذا هو التأليف أو المركب.

٧٦ ــ والمبادىء الثلاثة السابقة هي الأفعال الضرورية للعقل وهي الوضع والمقابلة ثم التوحيد بين المتقابلين، ويمكن وصفها بأنها موضوع ونقيض ومركب، ومن هنا جاءت هذه المصطلحات الثلاثة التي كثيراً ما ألصقت بهيجل والتي نادراً ما استخدمها[١١٠]. وهي في الواقع لاتصلح للتطبيق على الخطوات الثلاثية للجدل الهيجلي «لأن المركب عند فشته عبارة عن نتاج؛ أمّا المرحلة الثالثة عند هيجل فهي ليست نتاجاً وإنما هي الأساس المطلق أو الحقيقة النهائية للخطوتين السابقتين بحيث تبدو هاتان الخطوتان بالنسبة لهذا الأساس جوانب ناقصة ومجردة. فليست المسألة أن الفكر يفلح في الربط بين الأشياء المختلفة،

وإنما هو بالأحرى يتعقب اختلافاتها ثم يبين أن هذه الاختلافات ليست إلاّ مظهراً فحسب.»[111].

وبعبارة أخرى التأليف عند فشته هو مجرد جمع وتركيب للحدين السابقين أمّا المركب عند هيجل فهو حقيقة الحدين السابقين، بمعنى أن الصيرورة ـ مثلاً ـ ليست مجرد جمع للوجود والعدم، وإنما هي حقيقة هاتين المقولتين، وبدونها يصبح الوجود والعدم مجرد أفكار خاوية لامعنى لها(*).

وهناك فارق آخر بين منهج فشته ومنهج هيجل. فالمنهج الذي استخدمه فشته يمكن أن يُسمى «منهج التناقض» ـ على حد تعبير هوفدنج ـ فهو أولاً يقرر قضية تعبر عن لحظة جوهرية من لحظات الحقيقة ثم يتبعها قضية ثانية تعبر عن لحظة مضادة ـ (وهي لحظة لايمكن استنباطها من اللحظة الأولى) ثم يصل أخيراً إلى وحدة اللحظتين السابقتين «... وإذا أردنا أن نفهم منهج فشته ونتائجه فلابدّ أن نتذكر دائمًا أن المبدأ الثاني لايمكن مطلقاً استنباطه من المبدأ الأول. وهنا يفترق منهج التناقض عند فشته عما يُسمى بالمنهج الجدلي عند هيجل...»[112].

وفارق ثالث بين المنهجين هو أن فشته يقرر مبدأ، ويرى أنه يشمل جميع المقولات، ثم يذهب إلى أن هذا المبدأ لايمكن البرهنة عليه لأنه بديهي بذاته، أمّا هيجل فهو لايقرر مبدأ وإنما يرى أن كل شيء لابدّ من البرهنة عليه، وأن الفلسفة إذا أريد لها أن تكون فلسفة علمية فيجب أن تظهر الضرورة التي ينشدها العقل. ومن ناحية أخرى فليس الجدل الهيجلي «استنباطاً للمقولات» من مبدأ، وإنما هو تعبير عن تطور العقل الحي الذي يفضّ نفسه في صور متعددة وألوان مختلفة من النشاط.

وفضلاً عن ذلك فإن هيجل يأخذ على فشته إسرافه في الذاتية ومن هنا كان المبدأ الذي قرره لايعبر إلاّ عن جانب واحد فحسب. وهو نقص سوف يحاول شلنج إصلاحه.

٤ ـ شلنج:

٧٧ ـ لقد كان شلنج هو الذي اتخذ الخطوة الهامة بعد

(*) على القارىء أن يتنبه جيداً إلى هذه الفكرة الأساسية، وسوف تفسّر له لِـمَ جعل هيجل من الفكرة أو الروح حقيقة للوجود، فهي مركب المنطق والطبيعة ومن ثم فهي حقيقتهما. راجع ما قلناه في المقدمة وفيما بعد فقرة ١٤٢.

فشته فارتفعت فلسفته إلى مستوى أعلى من فلسفة فشته على الرغم من أنها ترتبط بها ارتباطاً وثيقاً. فقد كان فشته لايزال واقعاً تحت تأثير الفلسفة الكانتية، أمّا شلنج فهو الفيلسوف الرومنتيكي الأصيل(*). إذْ نجد عنده النبض الرومنتيكي الحي في محاولته الوصول إلى اللامتناهي عن طريق الحَدْس والرمزية بدلاً من الوصول إليه بالفكر النقدي(١١٣). فقد انتهى فشته إلى أن كل شيء من الذات وإلى الذات ينتسب ولا شيء خارج الذات، وما نسميه حقيقة خارجية وموضوعات خارجية لايوجد في ذاته بهذا الوصف، بل يوجد بوصفه لحظة من لحظات الأنا، فالموضوع ما هو إلاّ الأنا حين يضع نفسه في مقابل ذاته، فهو يفصل في نشاطه شيئاً يسميه الموضوع ويحاول أن ينتصرعليه. وواضح أن العالم الخارجي بالمعنى المألوف قد اختفى وزال وأصبح الإنسان أمام عالم كله ذات خالصة ولامحل فيه لأي موضوع فكل شيء يندرج في داخل هذا الأنا الخالص المطلق، وعلى هذا فالطبيعة ليس لها وجود حقيقي عند فشته وهو في هذا قريب الشبه بباركلي(١١٤).

٧٨ ــ أمّا عند شلنج فالطبيعة على العكس لها من الوجود الواقعي ما للانا والعقل من وجود. ولهذا فإن الطبيعة عنده توجد مستقلة عن الموضوعات الإنسانية. وعلى الرغم من أن هذه الطبيعة فيها جانب وأساس روحي تقوم عليه فإن هذا لايقدح في استقلالها بنفسها. فهو يرى أن الوعي في مروره من خلال الكثرة يصبح طبيعة، ومن خلال الطبيعة يستيقظ ليصبح روحاً إنسانياً. وإذن فمبدأ الأشياء ليس هو الأنا كما هي الحال عند فشته بل الهوية بين الطبيعة والروح المطلق الذي هو الطبيعة والروح معاً.

وهذا الروح المطلق يظهر أولاً على هيئة روح ثم على هيئة الطبيعة ومن هنا نجد شلنج يتجه اتجاهاً واقعياً ومثالياً معاً فهو واقعي لأنه يعترف بوجود الطبيعة، وهو مثالي لأنه يجعلها شيئاً مثالياً بمعنى أنها شيء خارج العقل البشري. وكانت هذه النزعة إلى الطبيعة الواقعية بمثابة اتجاه جديد ظهر في الفلسفة الألمانية في السنوات العشرالأخيرة من القرن الثامن عشر والربع الأول من القرن التاسع عشر، فبدأت النزعة الطبيعية بفضل الحركة الرومانتيكية تحتل

(*) تجدر الاشارة إلى أن الرومنتيكية هي التي مهدت للهيجلية في ألمانيا، وهي أيضاً التي مهدت للهيجلية حين هاجرت إلى انجلترا وأمريكا. وقد مهد لها «كولريدج» في إنجلترا و«أمرسون» في أمريكا ــ راجع «مورهيد».. «التراث الأفلاطوني في الفلسفة الأنجلو سكسونية» ص ١٦١ وما بعدها.

مكانتها في مقابل المثالية الكانتية والفشتية التي حاولت إدراج الطبيعة في الروح وإعطاء العقل مكان الصدارة.

واتجه هيجل في نفس الاتجاه واتفق مع شلنج في الاعتراف بالطبيعة، وأخذ على فشته نزعته الذاتية المطلقة التي تجعل كل حقيقة واقعية من خلق الذات ومنسوبة إليها. وكان هيجل معنياً بدراسة التاريخ وشؤون السياسة والاجتماع، ولهذا اهتم بما هو عيني وبما هو واقعي.

٧٩ ـ غير أن شلنج فشل في التعرّف على المنهج الوحيد الذي يمكنه من التوفيق بين المتناقضات، فقد ذهب إلى أن منطق الفكر النظري لايستطيع أن يجاوز دائرة الفروق والاختلافات وأن مصير العقل هو الاشتباك في متناقضات لايمكن حلها. ولم يجد شلنج مخرجاً من هذه الصعاب إلا بأن يلقي بنفسه في أحضان الحَدْس، ولكي يبرر منهجه هذا أطلق عليه اسم «الـحَدْس العقلي».

ولقد رأى هيجل أن هذا الحدس العقلي ليس إلاّ عدواناً على العقل نفسه وأن منهج شلنج ليس أفضل من التجاء «ياكوبي» إلى التجربة الباطنية المباشرة التي جعلته يؤكد وجود إله دون أدنى برهان. إنه نفس القرار من التزامات البرهان الفلسفي أو هو حرب في ميدان يبعد كثيراً عن ميدان الفلسفة، وبمعنى آخر هو خضوع الفيلسوف واستسلامه للشاعر. فقد كان شلنج يرى أن الفيلسوف ـ كالشاعر ـ إنسان وهبته الطبيعة حاسة يكشف بها عن الجمال الكوني.

ومن هنا فقد أطفأ شلنج الأضداد بدلاً من أن يوفّق بينها، مع أن المشكلة هي التوحيد بين هذه الأضداد، فالحياة تعني الحرب والسلام في آن واحد، والثورة والسكينة، والهدم والبناء، وإذا كانت الهوية المطلقة حية فلابدّ أن تشمل جميع الأضداد. وإلى هذا الحد يكون فشته على حق في تأكيده للتعارض والتضاد والإيجاب والنفي كعناصر توجد داخل الذات وحدها إلاّ أنه أهمل الطبيعة في الوقت الذي رفع فيه شلنج من شأن الطبيعة وأهمل المنهج. ومن هنا فقد تقدم هيجل ليجمع بينهما في مركب واحد، وليجعل التناقض والتعارض في صميم الطبيعة ذاتها وفي قلب الوجود نفسه، ثم ليضع منهجاً واحداً يسير عليه العقل والطبيعة، وتفاعل العقل مع الطبيعة يعني الحياة الروحية للإنسان كما تتجلىّ في التاريخ.

(جـ) تيار العصر

٨٠ ـ نشأ هيجل في عصر يزخر بحركات عظيمة ويموج بتيارات عنيفة تضطرم بها جوانب الحياة الإنسانية؛ وكانت حياته (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) تقع في فترة من أكثر الفترات خصوبة في التاريخ الحديث؛ إذْ يمكن أن يُقال: إن هيجل عاصر ثلاث ثورات كبرى: في الفلسفة والسياسة والأدب.

٨١ ـ أمّا الثورة الفلسفية وهي التي تلخص الخصائص العامة لعصر التنوير وأعني بها الإيمان بقدرة العقل المطلق في الحكم على الأشياء وجعل مرد الحكم في كل شيء إليه ـ فهي تلك التي قام بها كانت وأطلق عليها اسم «الثورة الكوبرنيقية» وجعل محورها المقابلة بين الإنسان والعالم الخارجي. وانتهى منها إلى أن الإنسان هو المركز، وأن العقل هو الأساس في جميع معارفنا «فالفلاسفة قد دأبوا حتى يومنا هذا على القول بأن جميع معارفنا لابدّ أن تنتظم وترتب وفقاً للموضوعات، فلنبحث مرة عسى أن نكون أكثر توفيقاً منهم، فنفترض بالعكس أن الموضوعات هي التي لابدّ لها أن تنتظم وترتب وفقاً للعقل»؛ أي أننا لاينبغي أن نلتمس في الأشياء تفسيراً لقوانين الذهن، بل ينبغي أن نلتمس في الذهن نفسه تفسيراً لقوانين الأشياء[١١٥].

٨٢ ـ وأمّا الثورة السياسية فقد قامت في فرنسا (١٧٨٩) تنادي هي الأخرى بتمجيد الانسان فأثارت الحماس بين الشباب المثقف، حتى إن هيجل ـ ونفراً من زملائه ـ أنشأ نادياً يعمل لبث مبادىء الثورة الفرنسية بين الطلاب. ويُقال إنه ذهب مع شلينج في يوم من أيام الآحاد (في ربيع ١٧٩١) ليزرعا شجرة الحرية في ضاحية من ضواحي مدينة «توبنجن»[١١٦] بل إن «ماركيوز» يرى أن «المثالية الألمانية يمكن أن تُسمى نظرية الثورة الفرنسية»[١١٧] ومهما يكن من شيء فإن الثورة الفرنسية التي مجدت الإنسان ورفعت منزلته قد ارتبطت بثورة أخرى هي: الثورة الرومنتيكية في الأدب.

٨٣ ـ ولقد بدأ الأثر الرومانتيكي يعمل في فكر هيجل منذ شبابه، ولقد سبقت الإشارة إلى صلته بصديقه وزميل دراسته الشاعر الرومنتيكي «هيلدرلين» مما كان له أثر في مؤلفات الشباب التي تحمل ـ كما يقول هوفدنج ـ طابعاً رومنتيكيّاً بارزاً[١١٨]. ولقد كتب هيجل إلى شلنج في ٢ نوفمبر ١٨٠٠ رسالة يقول فيها .. «في تطوري العلمي الذي بدأ بالحاجات الثانوية للانسان اضطررت إلى السير قدماً نحو العلم (أي الفلسفة)، وفي الوقت نفسه فإن المثل

الأعلى الذي كان عندي أيام الشباب، لابدّ أن يتحول إلى تفكير نظري أي إلى مذهب»[119]. وهذا المثل الأعلى هو التوفيق بين الأضداد: بين الحياة والفكر، بين الايمان والعقل، بين الروح والمادة. وهو الهدف الذي كان الرومنتيكيون ينشدونَ تحقيقه.

٨٤ ــ غير أن الأثر الرومنتيكي لم يقتصر على مؤلفات هيجل المبكرة أو على فترة حياته الأولى وإنما نراه يزداد في فترة يينا. فلقد وصل هيجل إلى يينا عام ١٨٠١ في الوقت الذي كانت فيه هذه المدينة العاصمة العقلية للآداب والفنون. فيجد فشته يلقي محاضراته عن المبادىء الأولى في كل فلسفة، ويشعل الشباب حماسة بعقله الآمر ومثاليته الخلقية، ويكوّن في جامعة يينا حركة كانتية سجّلت نصر الثورة الفرنسية. ويجد في يينا رواد الرومنتيكية الأول من أمثال فردريك وفلهلم شليجل (الأخوين شليجل) ونوفاليس وتيك، وغيرهم يكتبون روائعهم ويبشّرون بعالم جديد، ويجد الشاعر الألماني شيللر يدرّس التاريخ وجوته يؤلّف بعض قصائده، وشلنج يحاضر في فلسفة الطبيعة.

صحيح أن هيجل حين وصل إلى يينا كان عصرها الذهبي على وشك الأفول فقد تبعثر المفكرون والشعراء: رحل عن يينا الأخوان «شليجل» وتوفي نوفاليس عام ١٨٠٠ وارتحل شيللر ليقضي البقية الباقية من حياته في «فيمار» وعين فشته أستاذاً للفلسفة في جامعة برلين، وبدأ نجم يينا في الأفول وانتهت «موجة الآداب» كما سماها هيجل. وحتى شلنج نفسه عمّا قليل سوف يغادر يينا إلى برلين. ولكن تلك على وجه الدقة ساعة هيجل لكي يصعد السلم، إنه الوريث الشرعي للرومنتيكيين جميعاً؛ وللحركة العقلية المتمثلة في التيار الكانتي؛ ولقد احتفظ هيجل بالكثير من الأفكار التي بذرها هؤلاء المفكرون على أرض يينا وتعهدها بالتنمية والتطوير.

٨٥ ــ فما هي الأفكار الرومانتيكية التي أثرت في الجدل الهيجلي؟ أهم هذه الأفكار تطلعهم إلى الوحدة بين الأشياء، ونظرتهم إلى الكون على أنه كل مترابط، وفكرتهم الغائية عن التطور، وتمجيدهم للحرية واهتمامهم البالغ بدراسة التاريخ؛ وهي كلها أفكار أبرزها الجدل الهيجلي في صورة عقلية خالصة.

فقد نظر الرومانتيكيون بازدراء إلى الحدود التي تفصل بين الحياة والفكر وحاولوا ان يمزجوا الشعر بالفلسفة، والاثنين بالنبوة، والخيال بالحقيقة، وما هو

إلهي بما هو بشري والمثالي بالواقعي، والحياة بالحلم. واعتقد الرومنتيكيون أن هناك وحدة كامنة وراء جميع الانفصالات والانقسامات، فتطلعوا إلى علم كلي شامل يوفق بين هذه المجالات جميعاً، بل حاول بعض الرومنتيكيين إنجاز هذه الغاية عن طريق تفسير الطبيعة تفسيراً شعرياً؛ ولم تكن الطبيعة في نظرهم عملية آلية ميتة تدفع فيها الذرات الميتة بعضها بعضاً، ولكنها قوة حية نامية، قوة إلهية خلاقة.. إنها مجرى الحياة الذي ينظم نفسه ويشيع الحياة في الأشياء جميعاً. وتبدو نظرية «هردر» العامة في الطبيعة غائية بشكل صريح فهو يرى أن كل مرحلة من مراحل التطور قد أعدّتها الطبيعة لتمهد للمرحلة الأخرى التي تليها، ولاتوجد مرحلة غاية في حد ذاتها ولكن عملية التطور تبلغ مداها في الإنسان.

فالكون كله وحدة حية مترابطة ومتطورة، ولقد عبر أحدهم عن هذه الوحدة بقوله «أيتها الزهرة لو فهمتك لعلمت ما الله وما الإنسان»[١٢٠] والغاية من المعرفة عندهم هي «نظم الأشياء في كلٍ أوسع».

وإذا كان الترابط والوحدة هما سمة الطبيعة المادية فهما أخص خصائص الطبيعة البشرية فهناك روابط لانهائية تربط الناس بعضهم ببعض، والمجتمع البشري كلٌ حي مترابط. ومن هنا فقد أصبح للتاريخ البشري عندهم أهمية بالغة فلكي نفهم عقيدة أو فكرة من الأفكار لابدّ أن ندرس نموها التدريجي أو تاريخها.

٨٦ ــ وعلى ذلك فقد اهتم الرومنتيكيون اهتماماً بالغاً بدراسة التاريخ وكان «هردر» ــ أبو الرومنتيكية الألمانية ــ سباقاً في هذا الميدان فهو أول مَنْ أحرز تقدماً جوهرياً في ميدان الدراسات التاريخية المتسمة بروح العقل تجاه العصور الخالية التي عرض لها عصر التنوير، وكذلك كان أول مَنْ تمكن من هذه الفكرة التي تذهب إلى أن الطبيعة الإنسانية كيان «متناسق غير قابل للتغيير»[١٢١].

ثم تبعه «شيللر» الذي كان يرى ضرورة توفر نزعة فلسفية نحو دراسة التاريخ، نزعة تختلف عن مجرد البحث العلمي. وهذه النزعة الفلسفية لا تختلف في شيء عن النزعة الرومنتيكية التي لابدّ وأن تدخل فيها العاطفة كعنصر أساسي في المعرفة التاريخية وهو العنصر الذي يمكن المؤرخ من أن ينفذ إلى أعماق الحقائق التي يعرض لدراستها.

ثم جاء «كلنج» الذي ركز تفكيره في مبدأين ، أولهما: الفكرة القائلة بأن كل موجود بالكون المادي يمكن معرفته، أي أن هذه الموجودات المادية هي الصورة (الموضوعية) للعقل أو هي على حد تعبيره مظهر «للمطلق». وثانيهما: فكرة وجود علاقة بين الحدود المنطقية المتناقضة، فبالرغم من التناقض بينها فإنها في حالة التناقض هذه تعبر أيضاً عن المطلق. ذلك أن هذا المطلق نفسه صورة واحدة، أو حقيقة واحدة يختفي معها هذا التناقض[١٢٢].

ولقد كان من المستحيل على إنسان مرهف الحس ــ مثل هيجل ــ يهتم بالـمُثل العليا للبشرية أن يظل جامداً فلا يتأثر بهذا الجو الروحي المفعم بالتيارات. لقد كان هيجل ابن عصره فاتصل اتصالا وثيقاً وعميقاً بهذه القوى التي غيرت مظاهر الحضارة الحديثة وخلقت عوالم جديدة، وساهم فيها بتفكيره النظري في الـمُثل العليا التي سيطرت على هذا الجو ثم حاول أن يضعها في مكانها المناسب من دراما التاريخ البشري وأن يصحح جانبها الواحد، وأن يبين أنها وجه من أوجه الحياة العامة للروح البشرية. وهنا ساعدته دراسته للتاريخ ومكنته معرفته بالأفكار الفلسفية الماضية من إدراك الجانب الباطني في أفكار معاصريه بطريقة تستحيل على أولئك الذين يخضعون خضوعاً كاملاً للتيارات المباشرة[١٢٣].

٨٧ ــ خلاصة القول أن الرومنتيكيين ــ ومعهم عصر التنوير ــ بذروا الكثير من البذور الخصبة للجدل الهيجلي، إلّا أن هيجل كان عليه أن يرتفع فوق الآفاق الرومنتيكية حتى يوفق بين رسالتهم الثورية وبين أفكار عصر التنوير الهادئة الرزنية، وليحول أحلامهم ورؤاهم إلى تصورات واقعية. فقد نودي من ضمير الغيب ليجعل الرومنتيكية عقلية، وليجعل عصر التنوير روحياً، وليجمع في مركب واحد بين الفكر الألماني كله: من ليبنتز، ولسنج، ومندلسون، إلى هردر وياكوبي وبستالوتزي وهامان. فقد جمع على حد تعبير «ولش»: «بين العاطفة وقوة الخيال اللتين أعجب بهما هردر والدقة العقلية التي يطلبها كانت..»[١٢٤]. ويمكن أن نقول: إنه كان رومنتيكياً في تطلعه إلى الوحدة بين الأضداد ولكنه كان معارضاً للرومنتيكية في الطريقة التي حقق بها هذه الوحدة. ذلك لأنه كان يرى أن التوفيق بين الأضداد لابدّ أن يتحقق بطريقة عقلية لا بطريقة رومنتيكية. فبينما كان الرومنتيكيون قانعين بإنكار الانفصال الكامل بين الأشياء، منغمسين في تصويرات شعرية يحاولون بها دعم موقفهم، حاول هيجل أن يبرهن على أن الخلافات والفواصل والفروق بين الأشياء تتحطم وتنهار أمام

«محكمة المنطق». ولقد كان مقتنعاً بأننا كلما تعمقنا في التفكير، اتضح لنا استحالة وضع حدود معينة بين تصوراتنا، والوحدة الحقة كما يراها ليست موضوعاً لـحَدْس صوفي أو شعري، وإنما هي حقيقة يكشف عنها المنطق، فالعقل لا الخيال هو وحده الذي يشهد على صحة الفكرة الرومنتيكية. ومن هنا فقد سخر في صفحات طويلة في تصديره «لظاهريات الروح» من منهج الـحَدْس الصوفي واضعاً في ذهنه آراء «ياكوبي» والرومنتيكيين من أمثال شليجل وشلير ماخر وغيرهم، قال هيجل: «إن الصورة الصحيحة التي توجد فيها الحقيقة لايمكن أن تكون إلاّ المذهب العلمي (أي الفلسفي) وإني لأعلم أن هذا الرأي قد يبدو مناقضاً لفكرة منتشرة في عصرنا الحاضر انتشاراً واسع المدى... ويؤكدها أصحابها بكل قوة.. إذ يطالبون الفلسفة أن تتخذ في عرضها صورة مضادة لصورة التصورات العقلية، إنهم لا يريدون منا أن ندرك المطلق إدراكاً تصورياً عقلياً بل أن نحس به، وأن نتلقفه مباشرة عن طريق الوجدان، ويريدون أن نجعل في المقام الأول الشعور به لاتصوره..»[١٢٥].

فالنزعات الرومنتيكية والصوفية تحاول عبثاً إدراك المطلق، والتعرّف على الوحدة بين الأشياء بطريقة شعرية حالمة، مع أن الطريقة لابدّ أن تكون عقلية خالصة تضم المطلق في سلسلة من التصورات المنطقية الواضحة.

٨٨ ــ وهجومه هذا على الطريقة الرومنتيكية والصوفية يقدم لنا كلمة الختام في مصادر الجدل الهيجلي، فهو يدلنا على أنه لم يخضع قط لتيار من التيارات التي تأثر بها. وإنما استطاع في براعة عجيبة أن يمارس إحدى أفكار المنهج الجدلي وهي فكرة «الاغتراب الذاتي». فكان يلقي بنفسه في تيار العصر ليتشرب أهم اتجاهاته، وينفذ إلى أعماق الحياة يسبر أغوارها السحيقة. ويغدو ويروح في عصور التاريخ المختلفة، ويعيش في عوالم عقلية متباينة. ولكنه مع ذلك كان قادراً على «الانسلاخ» من هذا كله دون أن يسمح لأي منها أن تقتلعه من جذوره. ولهذا فلم يستطع تيار من التيارات بالغاً ما بلغت قوته أن يسيطر عليه ويطويه تحت جناحه، وإنما كانت لديه قوة فائقة في أن يعود من جولاته ويظل دائماً هو نفسه هيجل.

ومن هنا فلابدّ أن نقول ــ أخيراً ــ إنه مهما كان أثر اللاهوت أو الفلسفة أو العصر الذي عاش فيه فإننا ينبغي ألاّ نغفل عبقريته الخلاقة التي استطاعت أن تمتص رحيق هذه المجالات ثم تقدمه في صورة جديدة: «فالمنهج الجدلي كما عرضه هيجل يرجع في النهاية إلى إبداعه هو..»[١٢٦].

حواشي الفصل الثاني من الباب الأول

(١) Hegel: The Philosophy of Right 4p. 261 - Eng. Tran. by T.M. Knox.

(٢) J. Baillie in: «The Enc. of Religion & Ethic:». p. 570.

(٣) Hegel: «Early Theological Writings» p. 6.

(٤) Hegel: Ibid. p. 182 - Trad. Fran. par J.Martin p. 3.

(٥) سفر التكوين ٩: ٧.

(٦) سفر التكوين: ٩ (١ - ٢).

(٧) Hegel: Early Theological. p. 183 - Trad. Fran. p. 4.

(٨) T.M. Knox: in Enc. Britanica. vol. XI. p. 380. (art-Hegel).

(٩) Hegel: «Early» p. 311.

(١٠) R. Kroner: op. cit. p. 11.

(١١) T.M. Knox: op. cit. p. 379.

(١٢) R. Kroner: op. cit. p. 12.

(١٣) إنجيل لوقا: ٢٢ (١٩ ــ ٢٠).

(١٤) Hegel: «Early theological Writings». p. 250.

(١٥) إنجيل يوحنا: ٤ ــ ٥٦.

(١٦) إنجيل يوحنا: ١٠ ــ ٩.

(١٧) Hegel: Early. p. 248-250.

(١٨) Hegel: Ibid. p. 273.

(١٩) بولس سلامة «الصراع في الوجود» ص ٩٥.

(٢٠) J. Wahl: The Philosopher's Way. p. 313. -- Enc. Brit. p. 382.

(٢١) H. Hoffding: A Hist. of Modern Philos. vol. 2. p. 182.

(٢٢) J. Wahl: op. cit. p. 315.

(٢٣) The Enc. Americana vol. XIV. p. 66. (N.Y.) 1962.

(٢٤) قارن أيضاً كتاب ميور: «فلسفة هيجل» ص ٥٠.

(٢٥) Hegel: Early. p. 311.

(٢٦) Ibid. p. 313.

(٢٧) Ibid; p. 313.

(٢٨) Hegel: Enc. [18].

(٢٩) R. Kroner: op. cit. p. 36.

(٣٠) سفر التكوين: ٢ ــ ٢٥.

(٣١) Hegel: Enc. [24] Z.

(٣٢) سفر التكوين: ٣ (٤ ــ ٥).

(٣٣) سفر التكوين: ٣ (٦ ــ ٧).

(٣٤) سفر التكوين: ٣ (١٧ ـ١٩).

(٣٥) سفر التكوين: ٣ ـ ٢٢.

(٣٦) Hegel: Enc. [24] Z.

(٣٧) Hegel: «The History of philosophy». vol. I. p. 37.

(٣٨) Hegel: Ibid; p. 38.

(٣٩) Hegel: Ibid; P. 149.

(٤٠) T.M. Knox in: Enc. Britanıca vol. XIp. 382. (art-Hegel.)

(٤١) Ibid.

(٤٢) Hegel: The History of Philos. vol. I. p. 261 - En, Tran. by H.S.Haldane.

(٤٣) J. Burnet: Greek Philosophy p. 134.

(٤٤) T.Gomperz: «Greek Thinkers» vol. I. p. 192.

(٤٥) Plato: Parmenides 128 B.

(٤٦) T.Gomperz: op. cit. p. 192.

(٤٧) W.T. Stace: «A Gritical History of Greek Philosophy» p. 52.

(٤٨) Hegel: «History of Philosophy» vol. I. p. 261.

(٤٩) Hegel: History of Philosophy vol. I. p. 264.

(٥٠) Hegel: Ibid; p. 266 - 7.

(٥١) Hegel: «The Histo. of Philosophy.» vol. I. p. 268.

(٥٢) Hegel: Ibid; p. 269.

(٥٣) Hegel: Ibid; p. 277.

(٥٤) Hegel: Ibid; p. 264.

(٥٥) Hegel: The History of Philosophy vol. I. p. 278.

(٥٦) Hegel: op. cit. p. 281.

(٥٧) Ibid.

(٥٨) Hegel: Hist. of Philos. vol. I. p. 282.

(٥٩) Ibid.

(٦٠) Ibid. p. 278.

(٦١) Hegel, Ibid P. 286.

(٦٢) Ibid.

(٦٣) Ibid.

(٦٤) Paul Sander: Histoire de la Dialectique p. 12.

(٦٥) Hegel: History of Philos. vol. I. p. 293-4.

(٦٦) J. Wahl: «Philosopher's Way». p. 312.

(٦٧) Hegel: op. Cit. p. 379.

(٦٨) Ibid; p. 379.

(٦٩) Ibid.

(٧٠) Hegel: Hist. of Philos. vol. I. p. 384.

(٧١) Xenophon: Memorabilia of Socrates B. IV. ch. 4; 7.

(٧٢) Ibid. ch. 6.

(٧٣) Hegel: Hist. of Philos. vol. I. p. 386.

(٧٤) Hegel: Ibid. p. 401.

(٧٥) Plato: Meno; 80.

(٧٦) D. Runes: Dict. of Philos. p. 295 (art Soc. Meth.).

(٧٧) Hegel: Hist. of Philos. Vol. I. p. 389.

(٧٨) هيجل المرجع السابق: ص ٤٠٢ ـ وقارن الدكتور زكي نجيب «نحو فلسفة عملية» ص ١٤٤ وأيضاً رسل «تاريخ الفلسفة الغربية» جـ ١ ص ١٥٨ (من الترجمة العربية).

(٧٩) رسل: «تاريخ الفلسفة الغربية ـ الجزء الأول ص ١٧٨ ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود.

(٨٠) نفس المرجع ص ٢٠١.

(٨١) أفلاطون: «الجمهورية» ـ الكتاب السادس ٥٣٧ ب.

(٨٢) ميور: «مدخل لهيجل» ص ١١٧.

(٨٣) هيجل: تاريخ الفلسفة ـ المجلد الثاني ص ٥٠.

(٨٤) هيجل نفس المرجع السابق ص ٥٤.

(٨٥) نفس المرجع في نفس الصفحة.

(٨٦) ميور: «مدخل لهيجل» ص ١١٧.

(٨٧) نفس المرجع في نفس الصفحة.

(٨٨) ميور: «مدخل لهيجل» ص ٦.

(٨٩) نفس المرجع ص ٨.

(٩٠) Hegel: «History of Philosophy». vol. 2. p. 211.

(٩١) R. Kroner op. cit. p. 3.

(٩٢) Hegel: Enc. [91] Z. & Greater Logic Vol. I. p. 125.

(٩٣) W.T. Stace: «The Philosophy of Hegel». [43].

(٩٤) W.T. Stace: Ibid; [44].

(٩٥) H.A. Myers: «Spinoza-Hegel Paradox». (Preface).

(٩٦) J.Bailli: «Introduction To The Phenomen. of Mind». p. 20.

(٩٧) The Enc. Americana Vol. XIV. p. 65.

(٩٨) I. Kant: «Gritique of Pure Reason». p. 8. (Everyman's Library).

(٩٩) Haldane: «Introduction To Hegel's Science of Logic». p. 7.

(١٠٠) Hegel: Enc. [45] Z.

(١٠١) Hegel: Enc. [60] Z.

(١٠٢) Hegel: Enc. [48] Z.

(١٠٣) Hegel: Enc. [48].

(١٠٤) Hegel: Enc. [48].

(١٠٥) Hegel: Enc. [41]. Z.

(١٠٦) Hegel: «Hist. of Philos.» Vol. 3. p. 479.

(١٠٧) J.T. Merz: «A History of European Thought in The Nineteenth Century.» Vol. 3 p. 357 - 8.

(١٠٨) Hegel: Enc. 42.

(١٠٩) الدكتور عبد الرحمن بدوي «شلنج» ص ٣١ ــ وقارن هيجل في المرجع السابق ص ٤٨٥.

(١١٠) فيندلي «هيجل دراسة جديدة» ص ٦٩ ــ ٧٠ ــ وقارن أيضاً «الموسوعة الفلسفية المختصرة». بإشراف الدكتور زكي نجيب محمود ص ٣٩٨.

(١١١) مكرن «منطق العالم والفكرة عند هيجل» ص ١٩.

(١١٢) هوفدنج «تاريخ الفلسفة الحديثة» المجلد الثاني ص ١٥٥ ــ ١٥٦.

(١١٣) هوفدنج «تاريخ الفلسفة الحديثة» المجلد الثاني ص ١٦٢.

(١١٤) الدكتور عبد الرحمن بدوي «شلنج» ص ٩٤ ــ ٩٥.

(١١٥) الدكتور عثمان أمين: «نقد العقل الخالص لكانت» تراث الإنسانية المجلد الأول العدد ١٢ (ديسمبر ١٩٦٣).

(١١٦) A. Gresson: «Hegel»; p. 2.

(١١٧) H. Marcuse: «Reason & Revolution». p. 12.

(١١٨) H. Hôffding: «History of Modern Philosophy». Vol. 2. p. 175.

(١١٩) Correspondance de Hegel: Tome I, p. 60.

(١٢٠) هرمان راندل: «تكوين العقل الحديث» جـ٢ ص٥٣ (من الترجمة العربية).

(١٢١) ج. كولنجوود «فكرة التاريخ» صفحة ١٦٥.

(١٢٢) نفس المرجع ص ٢٠٧.

(١٢٣) J. Baillie: «Hegel» in Enc. of Ethics & Religion. p. 570.

(١٢٤) و. هـ. ولش: «مدخل لفلسفة التاريخ» ــ ص ١٨٥ ترجمة الأستاذ أحمد حمدي محمود، وراجع أيضاً فالتر كوفمان «هيجل» ص ٣٥.

(١٢٥) Hegel: «The Phenomen. of Mind». p. 71-2.

(١٢٦) The Enc. Americana vol. XIV. p. 66.

الباب الثاني

شعاب الطريق

«ستجد أن مهندساً واحداً بعينيه ظل لعدة آلاف من السنين يوجه دفة السفينة، ذلك المهندس هو.. العقل الواحد الحي....»

هيجل ـ موسوعة (١٣)



الفصل الأول : المنهج الجدلي ونظرية المعرفة

تمهيد:

٨٩ ــ انتهينا إلى أن المنهج الجدلي عند هيجل يرتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة العقل [١٣]، فهو تعبير عن طبيعة العقل وماهيته أو هو حوار العقل مع نفسه؛ غير أننا لابدّ أن نلاحظ في عناية أن للعقل ألواناً مختلفة من النشاط، فهو يعبر عن نفسه بصور مختلفة، ولكن له بعد ذلك موضوعه الخاص، وهذا الموضوع هو ما يسميه هيجل بالفكرة الشاملة der Begriff(*). وإذا قلنا : إن

(*) يترجمها «ولاس» و«هولدين» و«جونستون» و«ربيرن» و«بيلي» وغيرهم بالفكرة Notion ويترجمها «نوكس» و«مكرن» و«جان فال» و«هيبوليت» و«نيل» وعبد الرحمن بدوي بالتصور Concept (وإنْ كان الدكتور بدوي قد عاد وترجمها بالفكرة في كتابه الأخير عن شلنج ص ١٠١). أمّا الآنسة «ج. ساندرسون» وم. سبيرز فيترجمانها بالفكرة والتصور معاً حسب سياق النص. راجع التصدير الذي كتبه «سبيرز» لترجمة كتاب هيجل «محاضرات في فلسفة الدين» ص١. وهي في الألمانية تتضمن المعنيين معاً.

أمّا من حيث استخدام هيجل لهذا المصطلح فقد استخدمه استخدامين متقاربين في مذهبه النهائي. فهو يقول: «الفكرة الشاملة هي الفكر الذي يتحد مع نفسه في هوية مطلقة..» موسوعة (٨١). وهو هنا يطلقها لترادف الفكر الخالص أو العقل الخالص. ثم هو يطلقها أيضاً على المركب في كل مثلث، ومن هنا نراه يقول «الصيرورة هي أول فكرة عينية، وتبعاً لذلك فهي أول فكرة شاملة Begriff تظهر في سير الجدل الذي يبدأ بالوجود، أمّا الوجود والعدم فهما تجريدات خاوية.. ومن هنا فإذا تحدثنا عن الوجود «كفكرة شاملة» كنا في هذه الحالة نعني الصيرورة لامجرد الوجود الذي يرادف العدم الفارغ..» موسوعة (٨٨) إضافة؛ ولقد آثرنا أن نترجم هذا المصطلح «بالفكرة الشاملة» بدلا من التصور لأن ذلك أقرب إلى فهم هيجل من ناحية وحتى لاتختلط الترجمة من ناحية أخرى ــ مع التصورات التي يقول عنها هيجل «إنها تعمل بمواد مستمدة من =

الفكرة الشاملة هي الموضوع الدقيق للعقل، فيجب أن نضع في اعتبارنا أن الارتباط وثيق بين العقل وموضوعه، وإذا نظرنا إلى العقل على أنه الوظيفة العليا للروح، استطعنا أن نتحدث عن العقل على أنه الفكرة الشاملة في سموها. ومن هنا نجد هيجل كثيراً ما يستخدم تعبيرات واحدة في وصفه لعملية سير هذه الفكرة الشاملة وفي وصفه لوظيفة العقل، فهو يصفها بأنها «تعي نفسها .. وتحدد نفسها..» «توحّد بين المختلفات».. إلخ وهي تعبيرات تخلق متاعب إلّا إذا أدركنا أن الفكرة الشاملة هي العقل في قوته الكاملة ولايمكن التمييز بينها وبين العقل إلّا من حيث أنها وظيفة وغاية يمكن تمييزها في عملية سير العقل. وعلى ضوء ذلك نستطيع أن نفهم العبارات السابقة التي وحّد فيها هيجل بين المنهج الجدلي وبين الفكرة الشاملة، فهو حين قال: «إن نمو الفكرة الشاملة أو سيرها هو ما أسميه بالمنهج..» فإنه كان يعني بالفكرة هنا العقل في تطوره الكامل، ومن هنا يختفي كل تعارض بين ما يقوله أحياناً من أن المنهج الجدلي هو تعبير عن طبيعة العقل وماهيته، وبين ما يقوله أحياناً أخرى من أنه الفكرة الشاملة أو سير هذه الفكرة في مراحلها المختلفة.

٩٠ ــ غير أنه إذا كانت الفكرة الشاملة هي التعبير الكامل عن العقل، فإنها صورة عليا لايصل إليها العقل إلّا بعد أن يقطع طريقاً طويلاً، يكشف فيها عن نفسه في صور كثيرة ومتعددة، تمثل درجات متفاوتة من المعرفة؛ فالعقل يكشف عن نفسه من خلال: الإحساس، والإدراك الحسي، والفهم... إلخ وهٰذه كلها مراتب من المعرفة، ودرجات من العقل نفسه، أو هي أوجه تتوالى لشيء واحد هو العقل: ومن هنا فسوف نجد فيها نفس خصائص العقل التي سنراها بعد ذلك حين نصل إلى المراحل العليا للعقل، أي حين نصل إلى ميدان الفكر الخالص في المنطق. ذلك لأننا حين نصل إلى المنطق سنكون قد

= الحس..» موسوعة (٢٠).. كالمنضدة والمنزل والشجرة.. إلخ فهذه كلها تصورات ولكنها ليست افكاراً شاملة بالمعنى الهيجلي. امّا إذا تحدّث هيجل عن أفكار شاملة للأشياء الجزئية فإنه يعني بها في هذه الحالة الطبيعة العقلية لهذه الأشياء، أو ما ينبغي أن تكون عليه هذه الأشياء. ومن هنا يمكن أن نقول في النهاية إن الفكرة الشاملة عند هيجل إمّا أن تكون مرادفة للعقل أو للطبيعة العقلية بصفة عامة، وإمّا أن تُطلق على المقولات وهي كلها استخدامات متقاربة إنْ لم تكن واحدة وإذا قلنا إن الموضوع الدقيق للعقل هو الفكرة الشاملة كنا نعني بذلك أن المقولات أو المنطق بصفة عامة هو الوسط العقلي الخالص أو هو نشاط العقل الخالص.

وصلنا إلى طبيعة العقل نفسه «وفي هذه الحالة سنجد الأفكار قد أصبحت أفكاراً خالصة وأن العقل بذلك يعود إلى نفسه ومن ثم يجد نفسه حرّاً، لأن الحرية إنما تعني أن الشيء الآخر الذي نتعامل معه هو ذات ثانية، حتى أنك لاتترك أبداً الأساس الذي تقف عليه»[1].

فكيف انتهى هيجل إلى أن الألوان المختلفة من المعرفة، هي وجهات نظر متعددة لشيء واحد يتشكّل في صور مختلفة؟ وما هي هذه الصور التي يتشكّل فيها العقل؟ وكيف يمكن أن تفيدنا في توضيح الخطوط العامة للمنهج الجدلي عنده؟

٩١ ــ وصل هيجل إلى فكرته عن العقل من خلال «كانت». فقد افترضت الفلسفة اليونانية أن العقل البشري قادر على معرفة الحقيقة، ولم يخطر ببال أفلاطون أو أرسطو أن عقولنا لاتستطيع أن تعرف إلّا الظاهر وحده. وعلى الرغم من أن هذه المشكلة فرضت نفسها على الفكر البشري في بعض العصور(*). إلّا أن «كانت» كان أول مَنْ أثارها من الناحية الصورية فهو الذي تساءل: ما المعرفة؟ وما حدودها؟ وكيف تكون ممكنة؟ وهو يخبرنا أن هذه الأسئلة فرضت نفسها عليه عن طريق هيوم. ومن هنا فقد بدأت الفلسفة النقدية تدعونا إلى التريث قبل أن نبحث في الله أو في الوجود الحقيقي للأشياء، وتطلب منا أولاً وقبل كل شيء أن نفحص ملَكَة المعرفة؛ وننظر فيها إذا كانت قادرة على القيام بالمعرفة أم لا. إذْ ينبغي فيما يقول «كانت» أن نفحص الأداة قبل أن نعهد إليها بالعمل، لأنه إذا لم تكن الأداة صالحة فإن مجهودنا كله سوف يضيع أدراج الرياح، ولقد صادف هذا الاقتراح قبولا واستحساناً واسع المدى، وكان من نتيجته أن ارتدت المعرفة إلى نفسها بدلاً من أن تهتم بموضوعاتها وتعكف على دراستها. ولكن هل كان النجاح حليف الفلسفة النقدية فيما رمت إليه؟ إن من اليسير علينا أن نلاحظ أنه في حالة الأدوات الأخرى، فإننا نستطيع أن نفحص الأداة وأن ننقدها بطرق أخرى غير استخدامها في المهمة الخاصة

(*) فقد عرض «لوك» و «باركلي» و «هيوم» لتحليل المعرفة إلّا أنهم لم يدرسوا هذه المشكلة من الناحية الصورية كما فعل كانت فيما بعد. ولهذا كان «كانت» أول مَنْ أثارها وهو يعترف بتأثره بهيوم فهو القائل: «إن هيوم هو الذي أيقظني من سباتي الدجماطيقي، ولم أجد في المبادىء التي يقررها الفهم المشترك ما يجعلني أطمئن إلى النوم من جديد».

التي سنوكلها إليها: غير أن فحص المعرفة لايمكن أن يتمّ إلّا بفعل من أفعال المعرفة: ومعنى ذلك أن فحص ما يُسمى بأداة المعرفة هو نفسه معرفة: ومحاولة المعرفة قبل أن نعرف هي أشبه ما يكون بقول القائل: إنني لا أستطيع أن أغامر بالنزول في الماء قبل أن أتعلم السباحة[٢].

٩٢ ــ وانتهت الفلسفة النقدية من تساؤلها حول طبيعة المعرفة إلى القول بأن المعرفة تتألف من عنصرين هما: «المادة التي يأتي بها الإحساس ثم علاقاتها الكلية». فالإحساس هو مَلَكة الإدراك التي تقوم بإدراك الجزئيات الموجودة في زمان معين أو في مكان محدد أو فيهما معاً. أمّا فكرة الزمان والمكان فهي ليست مستخلصة من الإدراك الحسي ولكنها تصورات أولية أو صيغ خالصة للإدراك، والفهم هو المَلَكة التي تزودنا بالتصورات العقلية. ومعنى ذلك أن كانت يرى أن هناك عنصرين للمعرفة هما: الفكر والإحساس، أمّا في حالة الإحساس فنحن متقبلون سلبيون إذْ تصل إلينا المعرفة المادية الفجّة في صورة إحساسات ترد إلينا من مصدر خارجي. أمّا في حالة الفكر فنحن إيجابيّون لأن الفكر عملية تلقائية للعقل تحول الإحساس المادي الفج إلى معرفة.. ويمكن أن يُقال: إن للإحساس مصدرين أحدهما: صورة الإحساس وهي الزمان والمكان وهما نتاج تلقائي للعقل المدرك، ثم مادة الإحساس التي تأتي إلينا من مصدر خارجي عن طريق ما يُسمى «بالشيء في ذاته» الذي هو علّة إحساساتنا.

٩٣ ــ المعرفة عند كانت معرفة عقلية كلها باستثناء ذلك العنصر الذي يرد إلينا من الخارج والذي لابدّ له من علّة، وهذه العلة هي «الشيء في ذاته»، «فالشيء في ذاته» هو علّة إحساساتنا التي ترد إلينا من الخارج، ومعنى ذلك أن «الشيء في ذاته» هو الأساس الذي يرتكز عليه ذلك العنصر الآخر من عناصر المعرفة، إلّا أننا لو تأملنا قليلاً فكرة «الشيء في ذاته» لوجدنا أنها فكرة تناقض نفسها بنفسها. ولوجدنا أن «كانت» لم يفترض وجودها إلّا لأنه كان يرى أنه لابدّ أن تكون هناك علّة خارجية لإحساساتنا. غير أننا نعلم أن «العلّة» مقولة من مقولات العقل، والمقولات ــ كما يذهب كانت نفسه ــ لاتنطبق على «الشيء في ذاته» ومن هنا تؤدّي فكرة «الشيء في ذاته» إلى تناقض. وحتى لو قلنا إن «الشيء في ذاته» ليس علة، وإنما هو شيء «موجود» فحسب. فإن هذا القول يؤدّي كذلك إلى تناقض، ثم هو من ناحية أخرى لالزوم له. وهو يؤدي إلى تناقض لأننا في هذه الحالة نطبق على الشيء في ذاته مقولة الوجود. وهو عمل مناقض للموقف الكانتي الذي يرى أن المقولات

لاتنطبق على الشيء في ذاته، ثم هو لالزوم له لأنه إذا لم يكن علّة لإحساساتنا فليس هناك ما يبرر افتراض وجوده..

وهكذا تنهار فكرة الشيء في ذاته من أساسها. ولابدّ أن نلاحظ في عناية أثر هذا الانهيار فصور المعرفة: الزمان والمكان، وكذلك المقولات هي كلها نتاج للعقل وليست نابعة من شيء خارجي. وقد افترض كانت أن العامل الآخر وهو الإحساس يرجع إلى مصدر خارجي هو «الشيء في ذاته» وهو الفكرة التي بيّنا تناقضها، وعلى ذلك فالنتيجة الوحيدة هي أن هذا العامل الآخر لايأتي من مصدر خارجي، وفي هذه الحالة لابدّ أن يكون هو الآخر من نتاج العقل. ومن هنا تكون المعرفة كلها عقلية. وهكذا ردّ هيجل عامل المعرفة ـ وهو عامل الوجود المباشر والفردية الذي حصره كانت في مَلَكة الحساسية ـ إلى الفكر، وبذلك أنكر هيجل الفصل بين الفكر والمعرفة، وقدّم لنا معنى حقيقيّاً للنشاط الذي نسبه كانت إلى الفكر ـ وباختصار فقد التقى هيجل في ذلك مع كل تلامذة «كانت» العظام[3].

٩٤ ـ انتهينا إلى أن المعرفة كلها عقلية، فليس ثمة سوى العقل، أمّا الإحساس فليس إلاّ ضرباً من ضروب النشاط العقلي، فالعقل هو الذي يدرك إدراكاً حسياً وهو الذي يتخيل ويتصور ويرغب ويريد.. إلخ. وهو حين يكون حاسّاً، أو مدركاً إدراكاً حسيّاً، إنما يجد موضوعه في شيء حسي، وهو حين يتخيل يجد موضوعه في تصوير ذهني، وهو حين يريد يجد موضوعه في هدف أو غاية.. ولكن في مقابل ذلك كله فهو لابدّ أن يشبع حياته الداخلية العليا، وحياته الداخلية العليا، هي الفكر(*). ومن هنا فإن العقل يجعل من الفكر موضوعاً له، وهو بذلك يعود إلى نفسه، بأعمق معنى لهذه الكلمة، لأن الفكر

(*) للفكر عند هيجل معانٍ كثيرة ولكن يمكن أن نميز بين معنيين هامين: الفكر بمعناه الواسع. والفكر بمعناه الضيق. والمعنى الأول هو الذي يرادف الوعي تقريباً يقول عنه هيجل: «الفكر هو الذي يميز الإنسان عن الحيوانات الدنيا، ومن ثمّ فإن ما ننعته بأنه إنساني فهو كذلك لسبب واحد فقط وهو أنه يرجع إلى عملية التفكير». موسوعة (٢). أمّا المعنى الضيق فهو الذي يشكّل موضوع الفلسفة: «والفلسفة من ناحية أخرى هي صورة خاصة من الفكر أو هي نمط يتحول فيه التفكير إلى معرفة: معرفة من خلال الأفكار». موسوعة (٢). غير أن هذين المعنيين لايمثلان ملكتين منفصلتين، فهيجل يرفض النظرية التي تقسم العقل إلى ملكات ويرى أن العقل واحد وإنْ كان يكشف عن نفسه في صور متعددة. وأعلى صورة للعقل هي المقولات التي يدرسها المنطق.

هو مبدأ العقل، وهو ذاته النقية الصافية»[٤]. ومعنى ذلك أن ظاهرة الوعي وهي الظاهرة الانسانية الاصيلة لاتظهر في أول أمرها في صورة الفكر وإنما في صورة إدراك حسي، أو تصوير ذهني. . وهي صور ينبغي التميز بينها وبين الفكر بمعناه الدقيق[٥]. ومعنى ذلك أن الإحساس ليس غريباً عن الفكر بل إن «الإحساس الذي يُعزل عن الفكر هو تجريد لايمكن تصوره، فالإحساس دائمًا مشحون بالفكر أو قل إن الإحساس هو الفكر وهو جنين»[٦]. وفي مثل هذا الموقف تكون المشكلة ـ كما يقول هاملن ـ هي كيف يمكن أن نميز بين الإحساس وبين غيره من ضروب النشاط العقلي[٧]. ويجيب هيجل على ذلك بقوله: إن المعيار في التمييز بين الألوان المختلفة لنشاط العقل هو «الموضوع»: فإذا كان نشاط العقل ينصب على موضوع حسي سُمي النشاط العقلي في هذه الحالة إدراكاً حسياً، وإذا انصب على تصوير ذهني كان تخيلاً. . . إلخ، ومن ثمّ فإن أعلى ضروب النشاط العقلي هي تلك التي يتخذ فيها العقل من نفسه موضوعاً لنشاطه حيث يصبح هو نفسه الذات والموضوع في آن معاً، والحوار الذي يدور بين هذه الذات وهذا الموضوع هو ما نسميه بالمنهج الجدلي الهيجلي.

٩٥ ـ ما هي الصور التي يكشف فيها العقل عن نفسه؟ وكيف يمكن أن تفيدنا في توضيح الخطوط العامة للمنهج الجدلي؟

يمكن أن نقول بصفة عامة: إن العقل يمر بمراحل ثلاث هي على التوالي:

١ ـ مرحلة الوعي المباشر: وفيها نجد أن الموضوع يبدو مستقلاً عن الذات التي تدركه وفي حياد معها.

٢ ـ مرحلة الوعي الذاتي: حيث نجد أن الموضوع قد اتضحت حقيقته على أنها الذات وأن الاستقلال الأول قد تحطم وانهار.

٣ ـ مرحلة العقل: وفيها نجد أن الموضوع متحد مع الذات ومختلف عـ في وقت واحد.

ولو تأملنا قليلاً هذه المراحل الثلاث لوجدنا أنها تمثل سمة رئيسية تطبع بطابعها المنهج الجدلي في جميع خطواته. فأول خطوة يبدأ بها المنهج الجدلي هي دائمًا خطوة مباشرة، وفيها يبدو الموضوع ـ أي موضوع نبدأ به ـ كما لو كان مستقلاً عن غيره ولايرتبط بشيء سواه. إلاّ أن هذا الاستقلال ظاهري فقط، إذْ سرعان ما ينقلب الموضوع من تلقاء نفسه إلى ضده، ويصبح هذا الضد نفسه الذي كان يبدو في أول الأمر مستقلاً عنه، فإذا ما بدأنا ـ مثلاً ـ بمرحلة الوعي المباشر، وهي المرحلة التي يبدأ فيها الوعي في إدراك العالم الخارجي ،

فإننا نجد أن العالم الخارجي في هذه المرحلة يكون مستقلاً عن الوعي «فالموضوع موجود، وهو الحقيقي، وهو الماهية، إنه موجود لايتأثر قط بأن يعرف أو لايعرف»[٨]. فهو مستقل تماماً عن الوعي الذي يدركه وعن الطريقة التي يدرك بها «غير أن المنهج الجدلي سرعان ما يبين لنا أن هذا الاستقلال يتحطم وينهار بحيث ننتهي إلى أن العالم الخارجي يلتقي مع الوعي على صعيد واحد»[٩]. وهكذا نصل إلى مرحلة الوعي الذاتي وهي نقيض المرحلة الأولى، ثم نتبين أخيراً أنه إذا كان العالم الخارجي يتحد مع الوعي في هوية واحدة، فإنه يختلف عنه في نفس الوقت. وسوف يتضح ذلك كله إذا ما درسنا هذه المراحل بشيء من التفصيل:

أولاً: مرحلة الوعي المباشر

١ ــ الوعي الحسي أو اليقين الحسي:

٩٦ ــ وأول مرحلة من مراحل الوعي المباشر هي مرحلة الوعي الحسي أو اليقين الحسي أو مرحلة الإحساس بصفة عامة، وهي مرحلة تتسم بالمباشرة(*) وذلك يعني أن الموضوع عبارة عن موضوع مباشر، وأن العلاقة بين الذات والموضوع علاقة مباشرة، ومباشرة الموضوع تعني أنه فرد جزئي، أو موضوع مفرد، يقف في استقلال وعزلة عن الذات إنه «هذا» أو «ذاك»؛ ومباشرة العلاقة تعني أن الموضوع يوجد مباشرة أمام الوعي أعني أنه يُدرك إدراكاً مباشراً على أنه «هناك» فليس ثمة حلقة وسطى بين الفكر وموضوعه كما هي الحال حين نستنتج وجود الموضوع: فالوعي هنا لايستنتج وجود الموضوع وإنما هو حاضر أمامه. ومثل هذا الإدراك المباشر للموضوع هو المعرفة الحسية؛ فأولى المراحل التي يمرّ بها العقل هي مرحلة المعرفة المباشرة، أو معرفة ما هو موجود مباشر. وعلينا أن نتقبل هذه المعرفة كما تبدو دون أن نغير منها شيئاً، بحيث يظل الإدراك مستقلاً عن كل تصور. وهذه المعرفة هي المعرفة الحسية، التي يمكن أن نسميها بلغة رسل الاتصال المباشر بموضوع ما ندركه دون أن نحاول فهمه أو وصفه ومضمون هذه المعرفة وفحواها

(*) لابدّ أن نلاحظ هنا أن كل بداية تتسم دائماً بالمباشرة، وأن المباشرة تعني الاستقلال الظاهري أو الحياد وعدم الارتباط بشيء آخر، والانعزال عن الموضوعات الأخرى... إلخ، والواقع أن المباشرة اصطلاح من أهم مصطلحات المنهج الجدلي عند هيجل وسوف نعرض له في الفصل الخاص بالمقولات ــ قارن فقرة ١٣٩ من هذا البحث.

يبدو لأول وهلة كما لو كان أكثر ألوان المعرفة خصوبة، وكما لو كانت هذه المعرفة غنية غنى لاحدّ له. ويبدو إلى جانب ذلك أنها أكثر ألوان المعرفة يقيناً وصدقاً، وأن جميع ألوان المعرفة الأخرى تقوم بها وتعتمد عليها: إنها لم تحذف حتى الآن شيئاً من الموضوع فأمامها الموضوع نفسه بتمامه وكماله. (الظاهريات ص ١٥١ ـ والموسوعة ٨٥ إضافة).

وعلى الرغم من ذلك فإن هذه المعرفة تُعدّ ـ في الواقع ـ أكثر ألوان الوعي تجرداً وفقراً، لأن مضمونها كله يمكن أن يُلخص في هذه العبارة «هناك شيء موجود» أو «هو موجود»(*). وإذا قلت شيئاً أكثر من ذلك فقد تجاوزت هذه الدائرة وحللتها إلى سلسلة من التصورات أو الكليات.

٩٧ ـ إن المعرفة الحسية تهدف أساساً إلى إدراك الجزئيات: هذا المنزل وهذه الشجرة... إلخ، أي ما يرد وروداً مباشراً أمام الوعي: فهل يمكن أن تصل إلى ما تصبو إليه؟ هل يمكن لها أن تدرك هذا الشيء الجزئي؟ إنها في محاولتها هذه تقسم المعرفة إلى جانبين: ذات وموضوع، فلنحاول تحليل هذين الجانبين لنرى هل يمكن لها أن تدرك الجزئيات التي تزعم أنها أساس المعرفة كلها.

يبدو الموضوع كما سبق أن ذكرنا في استقلال كامل، فهو الموجود المباشر الذي يرد أمام الوعي وروداً مباشراً، وتبدو الأنا حالة من حالات المعرفة تعرف «الموضوع» فقط لأنه موجود، وهو الحقيقي، وهو الماهية، إنه موجود لايتأثر بأن يعرف أو لايعرف في حين أن المعرفة لايمكن أن توجد ما لم يوجد الموضوع. فالموضوع هنا هو الأساس، وعلينا أن نبحث هذا الموضوع بحيث لانفكر فيه ونمعن النظر فيما يمكن أن يكون عليه، بل أن نبحثه كما هو موجود في اليقين الحسي ولنسأل الآن ما هو «هذا» الموضوع؟ هذا الموضوع الجزئي الذي ننشد معرفته في هذه الحالة؟ يبدو أن المقصود به هو هذا الشيء الجزئي الذي يوجد «هنا» و«الآن» فلنحلل هذه الصورة المزدوجة التي يوجد عليها الموضوع

(*) يمكن أن يلخصها الفيلسوف الذي يحلل العملية من خارج، أمّا الشخص المدرك فهو لايستطيع حتى أن يقول مثل هذه العبارة لأنها تتجلف من مجموعة من التصورات، أي هي حزمة من الكليات مع أن ما يهدف إليه اليقين الحسي هو إدراك الجزئيات الحسية التي ترد أمامه مباشرة والتي يزعم أنها أساس المعرفة، وأنه يستطيع إدراكها وأن يطمئن إلى صدق هذا الإدراك ويقين تلك المعرفة.

ولنتساءل: ما الآن؟ ويمكن أن نجيب «الآن ليل» ولكي نخبر مثل هذا اليقين الذي تأتي به الحواس فإن المطلوب القيام بعملية بسيطة جداً: دوّن هذه الحقيقة التي تأتي بها الحواس: والحقيقة ـ أياً كانت ـ لاتفقد شيئاً بتدوينها ولابحفظها وبقائها ثم انظرْ مرة أخرى إلى الحقيقة التي قمت بتدوينها، انظرْ إليها الآن في وقت «الظهيرة»، ستجد أن عليك أن تعترف بأنها مضت ولاوجود لها. ومع ذلك فكلمة «الآن» موجودة وهي لاتتأثر باختفاء الليل أو طلوع النهار، فهي لاتتأثر بوجود الليل أو النهار أو اختفائها، كما أن الليل والنهار لايعبران عن وجودها فهما في نفس الوقت وجودها، والشيء الذي ليس هذا ولا ذاك وهو في نفس الوقت هذا وذاك، الشيء من هذا النوع هو ما نسميه بالكلي، ومن ثمّ فالكلي هو في الواقع حقيقة اليقين الحسي وهو المضمون الصحيح للخبرة الحسية. وذلك عكس ما كانت هذه الخبرة تنشده في بداية الأمر فهي كانت تهدف أساساً إلى إدراك الجزئي.

٩٨ ــ وقبل أن ننتقل إلى الحديث عن الصورة الثانية التي يوجد عليها الموضوع، نشير هنا إلى خيط هام من خيوط المنهج الجدلي عند هيجل، وهو الذي وصلنا إليه الآن، وأعني به فكرة «الكلي»، فالمنهج الجدلي عند هذا الفيلسوف ينتقل في خطواته الثلاثية بين كليات أي من كلي إلى كلي آخر، يجمع بينهما كلي ثالث، أي أنه لايتعامل قط مع الجزئيات. وسوف يتضح بعد قليل أننا لانستطيع في الواقع إدراك الجزئي على الإطلاق. والكلي عبارة عن تصور، والتصور عبارة عن فكرة، أو ذرة من ذرات الفكر، والفكر هو موضوع نشاط العقل، ونشاط العقل هو المنهج الجدلي عند هيجل. ولهذا فنحن نلاحظ هنا أمرين هامين: الأمر الأول: أن المنهج الجدلي حركة انتقال من كلي إلى كلي آخر، أو أنه حركة تنتقل بها ذرات الفكر ــ أو الكليات ــ من وضع إلى وضع آخر. وهذه الكليات نفسها على درجات فهناك كليات مستمدة من الحس كالمنضدة والشجرة والمنزل ... إلخ . وهناك كليات شبه حسية مثل كليات الرياضة كالدائرة والمربع... إلخ. وهناك كليات خالصة وهي المقولات كالوجود والعدم... إلخ. وبديهي أننا إذا ارتفعنا إلى الكليات الخالصة فسوف نجد الصورة الأساسية للمنهج الجدلي التي تظهر فيها قسماته واضحة متميزة وهذا ما نجده في المنطق.

الأمر الثاني: هو أن الكلي ــ أياً كان نوعه ــ أشبه ما يكون بالقطرة من ماء البحر فيها ملوحته وجميع خصائصه، ولهذا نجد أنه هو نفسه عبارة عن

حركة ثلاثية: إيجاب وسلب ثم جمع بينهما أي إيجاب دخله السلب. غير أن هذه الخطوات الثلاث لاتمثل ثلاث مراحل، وإنما هي خطوة واحدة ثلاثية الايقاع، أو هي ثلاثة جوانب لشيء واحد. فهي مدمجة في ناتج واحد هو ما نسميه بالكلي. فنحن نحاول ــ مثلاً ــ إثبات أن «الآن» شيء جزئي ونقول إنها «ليل» وتلك خطوة أولى، خطوة إيجابية، ثم يتضح لنا أنها ليست هذا الشيء الجزئي أي أننا نسلب عن الآن هذا الشيء الجزئي فننفي أن «الآن ليل» (فالآن ليست مقصورة على الليل وإنما هي يمكن أن تنطبق على أية لحظة أخرى من لحظات الزمان). ثم في خطوة ثالثة نجمع هاتين الخطوتين السابقتين في ناتج واحد: هو الذي يعبر عن حقيقتها، وهو ماهيتها وهو الأساس فيهما وهذه الخطوة الثالثة نتبين فيها أن الآن كلية، أي أنها فعلاً «ليل» وأنها فعلاً «ليست ليلاً» في وقت واحد. (وبمعنى آخر هي ليل ونهار في آن معاً، وهي في نفس الوقت ليست ليلاً ونهاراً، أي أنها ليست مقصورة على أحدهما دون الآخر. وهذا معنى قول هيجل السابق إن الليل والنهار هما وجودهما وليسا وجودهما في وقت واحد). وهذه الحركات الثلاث أو هذه الخطوة الواحدة التي تتألف من ثلاث زوايا هي ما نعنيه بالكلي؛ فالكلي قطرة من قطرات الفكر فيه خصائصه، وفي قلبه خطواته الثلاثية، أو هو خيط من الخيوط التي يتألف منها نسيج العقل وماهيته فهو في جوهره ليس شيئاً غريباً عن العقل. جاء في الكتاب المقدس أن الله حين أراد أن يخلق حواء أخذ ضلعاً من آدم وملأ مكانه لحمًا «وبنى الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم امرأة وأحضرها إلى آدم، فقال آدم هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي، هذه تُدعى امرأة لأنها من امريء أُخذت...»(١٠) وكذلك فإن العقل يقول عن الكليات: «هذه عقل من عقلي، فقد اختفى طابعها الغريب...»(١١). فالكلي ذرة من ذرات الفكر تكمن فيه سماته وخصائصه وهو شأنه شأن كل حقيقة أخرى عبارة عن وحدة عضوية من جوانب متعارضة، فهو أشبه ما يكون بالذرة التي تتألف من شحنة موجبة وشحنة سالبة.

٩٩ ــ ننتقل بعد ذلك إلى الحديث عن الصورة الثانية التي يوجد عليها الموضوع وهي «الهنا»، فنجد أن «الهنا» ــ مثلاً ــ عبارة عن شجرة، ولكني إذا ما تلفت حولي اختفت هذه الحقيقة وانقلبت إلى ضدها، فالهنا ليست شجرة ولكنها منزل. ومع ذلك «فالهنا» نفسها لم تختف، إنها موجودة وستظل موجودة مع إختفاء المنزل والشجرة... إلخ. وهي لاتتأثر بالمنزل أو الشجرة ومن ثم فهي كلية(١٢).

معنى ذلك أن الصورة المزدوجة التي يوجد عليها الموضوع صورة كلية؛ فالآن كلية والهنا كلية، وبالتالي فحقيقة الموضوع هي الكلي(*). وإذا ما تأملنا كيف وصلنا إلى هذا الكلي الذي هو حقيقة الموضوع وماهيته. لوجدنا أننا وصلنا إليه عن طريق السلب (سلب الجزئي). والسلب توسّط، إنه توسّط الشيء المسلوب؛ فحين أقول ـ مثلاً ـ إن الآن ليست نهاراً فإنني بذلك أنفي ارتباطها بالجزئي. وأعبر صراحة عن كليتها . وكذلك في حالة الهنا التي ليست شجرة فعن طريق هذا السلب أو التوسط أصل إلى الكلي(**).

وهنا نلاحظ خيطاً آخر من خيوط المنهج الجدلي عند هيجل. فالمباشرة (هنا شجرة، أو الآن ليل... إلخ). قد أدّت بنا إلى السلب (ليست الهنا شجرة، وليس الآن ليل)، أي إلى التوسّط؛ ثم أدّى هذا التوسّط إلى مباشرة جديدة، مباشرة دخلها السلب وهي: الآن الكلية، والهنا الكلية. وسوف نلاحظ دائماً أن كل مباشرة تؤدّي إلى توسّط (أو سلب). وهذا التوسّط يسير إلى مباشرة جديدة تحوي في جوفها التوسّط السابق.

١٠٠ ـ تبقى الذات أو الأنا فقد يُقال: إن حقيقة اليقين الحسي ترجع إلى أن الأنا ترى الموضوع وتسمعه مباشرة... إلخ. ولكن لو حللنا الأنا لوجدنا ما يأتي:

أنا ـ هذا الأنا ـ أرى شجرة وأصر على أن الهنا شجرة ولاشيء غير ذلك. بينما يرى أنا آخر منزلا، ويصرّ على أن الهنا منزل وليست شجرة، وكلا القولين تدعمه دعامة واحدة هي مباشرة الرؤية(١٣).

ولكن الشيء الذي لايختفي في جميع هذه الحالات هو الأنا باعتبارها أنا كلية: الأنا التي ليست رؤيتها هذه الشجرة أو هذا المنزل، ولكنها الرؤية فحسب التي هي متوسطة من خلال سلب هذا المنزل وهذه الشجرة... إلخ.

(*) قارن وصفه للفكر بأنه الكلي وأنه ينشد إدراك الكلي الكامن في الأشياء، وأن هذا الكلي لايوجد وجوداً فعلياً للعين المجردة وإنما يدركه العقل وحده.. إلخ موسوعة (٢١) إضافة.

(**) معنى ذلك أن الآن كلية والهنا أصبحت كذلك هي المكان الكلي وعلى ذلك فالزمان والمكان باعتبارهما كليان ليسا مباشرين، ففي داخلهما يكمن السلب أو التوسط ـ راجع كذلك هيبوليت حاشية رقم ١١ في ترجمته الفرنسية لظاهريات الروح جـ١ ص ٨٥.

وهي بهذا الشكل لاتتأثر بما يرتبط بها كالمنزل أو الشجرة أو غيرهما. ومن هنا كانت الأنا كلية هي الأخرى مثلها في ذلك مثل: الآن، والهنا، وهذا... إلخ.

اتضح مما سبق أن الموضوع كلي وأن الأنا كلية (وكذلك الآن، وهنا وهذا... إلخ) ولكني كنت «أقصد» إدراك الجزئي في اليقين الحسي، ومن ثم فاليقين الحسي الذي ينشد إدراك الجزئي لاتكمن ماهيته في الموضوع ولا في الذات لأن الموضوع والأنا ـ كالآن والهنا ـ هما كليان، فأين تكمن ماهية هذا اليقين الحسي إذن؟

۱۰۱ ـ ما دام هذا اليقين الحسي يأبى أن يظهر على الإطلاق إذا ما ركزنا انتباهنا على أن تكون ليل، فسوف نقوم بمحاولة جديدة لعلنا نستطيع إدراك ماهية هذا اليقين الحسي. سوف نذهب إليه وندع أنفسنا تدخل وتشير إلى الآن التي تأكدت، أي لابدّ أن نترك أنفسنا تشير إلى هذه اللحظة وتظهرها، لأن صدق هذه العلاقة المباشرة هو صدق هذه الذات التي حصرت نفسها في حدود إحدى الآنات أو إحدى الهنات، فإذا ما حاولنا فحص الصدق فيما بعد أو أصبحنا بعيدين عنه، فإن هذا الصدق لن يكون له معنى على الإطلاق، لأننا بذلك نكون قد ألغينا المباشرة التي هي جزء من ماهيته. ومن ثم فإن علينا أن نترك أنفسنا تتخذ المكان الذي تتخذه كل أنا شبيهة بها: نفس «هذه» عينها التي هي الذات التي تعرف اليقين. ودعنا الآن نرى كيف يتكّون هذا الشيء المباشر الذي يظهر أمامنا حين أشير إلى الآن: هذه الآن، الآن أي في هذه اللحظة نفسها، أجد أنها لسوء الطالع انتهت ولم يعد لها وجود، فالآن الموجودة هي آن أخرى غير تلك التي أشير إليها ولكني حاولت الوصول إلى هذه الآن التي أشير إليها فعلاً، ولم أتأخر في ذلك: إنه نفس الوقت الذي كانت موجودة فيه، غير أني أجدها تظهر أمامي على أنها آن «مضت»، وأن ذلك حقيقتها(*). ومعنى ذلك أنها لاتعبر عن حقيقة الوجود المباشر ولاجدال في صحة ذلك فهي فعلاً مضت، وما مضى لايعبر عن الوجود الحاضر مع أن مشكلتي هي الوصول إلى هذا الوجود المباشر[١٤]. ومن ثم فحين أشير إلى الآن

(*) تجدر دائمًا ملاحظة العلاقة بين الوجود الماضي وماهية الشيء الحقيقية، ومعنى ذلك أنه لايمكن إدراك الشيء وهو في مباشرته وإنما لابدّ من إدراكه على أنه متوسّط أعني من خلال شيء آخر هو المباشر. قارن فقرة ۲۰۸ من هذا البحث.

فإنني أجد أمامي عملية أو حركة تسير على النحو التالي: (أ) أشير أولاً إلى الآن وأؤكد أنها حقيقة. (ب) ثم أجد أن ما أشير إليه هو شيء مضى أو ألغي، وأنا بذلك أنسخ أو اتجاوز الحركة الأولى. (جـ) غير أنني أجد في مرحلة ثالثة أن ما قد مضى موجود وبالتالي فأنا ألغي أو أبطل أنها مضت، أي أنفي المرحلة الثانية وبذلك أنفي نفي الآن وأعود بهذا الشكل إلى الموقف الأول وهو أن الآن موجودة. ومن ذلك كله نرى أن الآن والإشارة إليها تتكون بهذه الطريقة بحيث لاتكون واقعة مباشرة بسيطة، وإنما عملية تحوي في جوفها لحظات متباينة.

والسبب في ذلك أن الآن عبارة عن وقت بسيط من الزمن يحوي في جوفه عدداً كبيراً من الآنات وهو الساعات؛ والآن من هذا النوع الجديد ــ أي الساعة ــ هي كذلك عبارة عن عدد من الدقائق وهذه الآن الجديدة ــ الدقيقة ــ هي بنفس الطريقة عبارة عن عدد كبير من الآنات... وهلم جرا. وعملية إظهار الآن بهذا الشكل هي العملية نفسها التي تعبر عن حقيقة الآن أعني أنها نتيجة أو كثرة من الآنات جمعت وأدمجت في آن واحدة، وبهذه الطريقة نصل إلى أن الآن كلية.

والهنا التي أشير إليها هي كذلك: هذه الهنا التي هي في الواقع ليست الهنا ولكنها عبارة عن : أمام، وخلف، وفوق، وتحت، ويمين، ويسار... إلخ. والفوق نفسه عبارة عن كثرة كذلك فهو فوق وتحت، وخلف... إلخ. فالهنا التي نريد إظهارها تختفي في غيرها من الهنات الأخرى، وهذه تختفي بدورها بنفس الطريقة. قد يُقال: إن الهنا التي كنت أقصدها هي «النقطة» ولكنها ليست موجودة بل على العكس حين يشير الإنسان إلى النقطة على أنها موجودة، أعني على أن لها وجوداً فعلياً، فإن فعل الإشارة هذا يبرهن هو نفسه على أنها ليست معرفة مباشرة ولكنها عملية أو حركة من الهنا المقصودة خلال كثرة من الهنات حتى نصل إلى الهنا الكلية التي هي كثرة من الهنات تماماً كما أن الآن عبارة عن كثرة من الآنات.

١٠٢ ــ لم نستطع حتى الآن أن نصل إلى الجزئي الذي كنا «نقصده» أو «نعنيه».

والواقع أننا لن نصل إليه أبداً، اللهم إلاّ إذا حصرنا أنفسنا داخل إهابنا ولم نتفوه بكلمة واحدة. وفي هذه الحالة لابدّ أن نسأل أنفسنا: ما قيمة هذا

الإحساس الذي لانستطيع التعبير عنه؟ وسوف تكون الإجابة هي: «إن الإحساس الذي لايمكن التعبير عنه لاقيمة له، دعْ عنك أن يكون حقيقة عليا»[١٥].

والسبب في ذلك أن كل كلمة في أية لغة ـ وقد نستثني من ذلك أسماء الأعلام التي يُقال إنها بلا مفهوم ـ تدل على تصور من التصورات، وليست هناك تصورات للأشياء المادية وحدها، بل هناك كذلك تصورات للأفعال والكيفيات والعلاقات: فكلمة «يعطي» عبارة عن تصور لأنها تصف فئة من الأفعال، وكلمة «هذا» عبارة عن تصور ما دامت لاتُقال على شيء واحد مفرد بل على جميع الأشياء، ولأن كل شيء يمكن أن يُقال عنه «هذا». وكلمة «يكون» عبارة عن تصور ما دامت الأشياء تكون. وكلمة «في» تصور لأنها تعبر عن فئة من العلاقات. . . وهكذا. فليست هناك كلمة في أية لغة لاتعني تصوراً من التصورات»[١٦].

ومن ثم فلو قلت «الفرد» أو «هذا الفرد» أو «هنا» أو «الآن» لوجدت أن هذه الكلمات كلها حدود كلية، فأي شيء وكل شيء يمكن أن يكون فرداً وهو «هذا الفرد». وإذا كان شيئاً حسياً فهو «هنا والآن». وكذلك حين أقول «أنا» فإنني أعني بها ذاتي الفردية مستبعداً بذلك ذوات الآخرين. إلاّ أن ما أقوله أي كلمة «أنا» هو بالضبط ما تقوله كل أنا أخرى تستبعد الآخرين بنفس الطريقة، فكل إنسان يشترك معي هو الآخر في كونه «أنا»(*).

وليس معنى ذلك أن هناك ألواناً من المعرفة التصورية، بل إن المعرفة كلها تصورية ومن ثمّ فلا يمكن أن تنتج من الإحساس وحده، أعني من الإحساس بما هو كذلك. وما نقوله عن شيء ما هو أنه عبارة عن كذا وكذا من التصورات، لأن ما تقوله ليس إلاّ كلمة، وكل كلمة عبارة عن تصور: «إن الذين يتحدثون عن وجود الأشياء الحسية أو الأشياء الخارجية التي يمكن أن نحددها بدقة أكثر فنقول الأشياء الجزئية، «يقصدون» هذه القطعة من الورق

(*) معنى ذلك أن هيجل يرفض المثالية الذاتية (كتلك التي عبر عنها باركلي مثلا). فهو هنا يرفضها ويرى أن الأنا الجزئي الذي يصرّ أن «رأيه» أو «فكرته» عن الأشياء هي وحدها الحقيقة، يصطدم بأنا غيره من الناس التي تصرّ بدورها على «رأيها» ـ قارن تعليق هيبوليت على الترجمة الفرنسية لظاهريات الروح ـ حاشية ١٤ ص ٨٦ من الجزء الأول. وقارن أيضاً فقرة رقم ١٢٨ من هذا البحث.

التي أكتب عليها، ولكنهم لايقولون لنا ماذا «يقصدون». لو كانوا حقاً يريدون أن يقولوا لنا إن هذه القطعة من الورق هي «ما يقصدون» فإن ذلك مستحيل(*). لأن «هذه» الحسية وهي المقصودة لايمكن أن نصل إليها إلاّ عن طريق اللغة التي تنتمي إلى الفكر أعني إلى ما هو بذاته كلي..»[17].

إنني حين أقول ــ مثلاً ــ عن الشيء الذي أمامي: إنه أبيض، ناعم، مستطيل، صلب، مفيد... يُسمى ورقة، فإنني أجد أن جميع هذه المحمولات عبارة عن تصورات «ولكن لا شك أنهم «يقصدون» هذه القطعة من الورق الموجودة هنا، والتي تختلف أتم الاختلاف عن تلك القطعة من الورق، ولكنهم بذلك يتحدثون عن أشياء موجودة بالفعل أي أشياء خارجية وحسية، وهي عموماً حقيقية وجزئية...إلخ، أعني أنهم يقولون عنها ما هو في بساطة: كلي ومعنى ذلك أن ما لايمكن التعبير عنه هو شيء غير حقيقي وغير عقلي، هو شيء «مقصود» فقط. وإذا لم نقل عن شيء ما سوى أنه شيء موجود وخارجي فحسب فإن مثل هذه الأقوال تجعله أكثر الأشياء كلها كلية وعمومية. لأننا إنما نعبر بذلك عن هويته مع الأشياء الأخرى أكثر مما نعبر عن اختلافه عن أي شيء آخر. فحينما أقول «شيء مفرد بذاته» فأنا في هذه الحالة أجعله كلياً تماماً لأن كل شيء يمكن أن نقول عنه «شيء مفرد بذاته». وبنفس الطريقة نجد أن عبارة «هذا الشيء» تُطلق على أي شيء وعلى كل شيء كيفما نشاء. و«هذه القطعة من الورق» كلية بنفس الطريقة. فكل ورقة وأي ورقة هي «هذه القطعة من الورق». وبالتالي ففي جميع هذه الحالات تراني أعبر عما هو كلي وإذا حاولت تدعيم قولي فأشرت إلى هذه القطعة من الورق فإنني بذلك أصل إلى ما هو حقيقي في اليقين الحسي. ذلك لأنني أشير إليها على أنها «الهنا» التي هي عبارة عن «هنا» تتكون من عدد كبير من الهنات الأخرى أو هي في ذاتها كثرة من الهنات أي أنها كلية.

فقد نودّ لكلماتنا أن تعني شيئاً جزئياً تماماً، وقد نقصد بها شيئاً جزئياً معيناً، بيد أن طبيعة اللغة تحبط هذا المقصد وتقلبه رأساً على عقب، لأن

(*) يشير هيجل بذلك إلى «هركروج Herr Krug» الذي تحدى المثاليين ــ لاسيما هيجل ــ أن يستنبطوا له القلم الذي يكتب به إستنباطاً أولياً خالصاً. وهو بذلك يريد أن يقول إن الجزئيات لايمكن إستنباطها منطقياً. وسوف نعود إلى اعتراضه فيما بعد، قارن فقرة رقم ٤٠٧ من هذا البحث.

كلماتنا لابدّ بالضرورة أن تعني شيئاً كلياً ومجرداً. ومن هنا فإن الجزئيات التي تدركها الحواس لانستطيع أن نصل إليها عن طريق اللغة على الإطلاق.

٢ ـ الإدراك الحسي:

١٠٣ ـ لقد كان الوعي الحسي يظن في البداية أن معرفته غنية غنى لاحد له، واضحة وضوحاً كاملا: «وهو في تقدير الناس أكثر ألوان الوعي عينية، وهو أكثرها غنى وخصوبة، ولكن ربما كان ذلك يصدق بالنسبة إلى ما أمامه من مادة، أمّا من حيث ما يتضمنه من فكر فهو في الواقع أكثر ألوان الوعي تجرداً وفقراً»[١٨]. ومن هنا فإن عليه الآن أن يعترف بأن معرفته هي: «من أكثر ألوان المعارف غموضاً، لأنها عبارة عن معرفة «هذا» بصفة عامة، ومعرفة شيء ما هنا، والآن، و«هذا» مجرد «هذا» تعني أي شيء أو هي لاتعني شيئاً على الإطلاق. والنتيجة هي أن الموضوعات التي يمكن معرفتها تصبح شيئاً أكثر من مجرد الوقائع الجزئية، أي أكثر من مجرد «هذا».. فالموضوعات التي نعرفها تتضمن علاقة بين هذا وذاك، وبين «الآن» و«بعدئذ»، وبين «هنا» و«هناك»... وهي بالتالي عبارة عن مجموعة هائلة من العلاقات المتداخلة المتنوعة، ومن ثمّ فالموضوع يدرك وسط أرضيةٍ أو إن الشيء الواحد يدرك على أن له خواص أو كيفيات كثيرة.»[١٩].

وهكذا ينهار اليقين الحسي باعتباره الأساس الشامخ للمعرفة بأسرها فقد ظهر أنه ليس إلاّ معرفة ضمنية أو بالقوة فحسب، أمّا إذا أردنا معرفة صريحة بالفعل فلابدّ لنا من أن نخطو خطوة أخرى نحو الإدراك الحسي، وفيه سيكفّ الموضوع الذي أمامنا أن يكون مجرد «هذا» وإنما سيصبح شيئاً يتسم بعدد من الخصائص أو الكليات المتميزة. فقد يكون ـ مثلاً ـ قطعة من الملح تُدرك على أنها : بيضاء، صلبة، مكعبة الشكل... إلخ، وذلك يوضح لنا أن ثروة الصفات التي تُنسب في العادة إلى اليقين الحسي تنتمي في الحقيقة إلى عملية الإدراك الحسي.

١٠٤ ـ يُلاحظ مما سبق أن اليقين الحسي يؤدّي إلى تناقض، لأنه كان يهدف في الأصل إلى معرفة هذا الشيء الجزئي الذي أمامه، ويرى أن معرفته هي الأساس الذي تقوم عليه كل معرفة أخرى «وأنها غنية غنى لاحد له». ثم اتضح لنا أن هذه المعرفة قد تحولت إلى شيء لامعنى له، وإلى شيء لايمكن معرفته، أو إلى شيء غير موجود على الإطلاق. ولقد كانت هذه المرحلة من

مراحل الوعي ترى أن هذا الشيء الجزئي الذي أمامها معزول عن غيره وهو قائم بذاته أمامها مباشرة دون أن يرتبط بشيء آخر، ثم رأينا أن أساس هذا الشيء الجزئي وماهيتـه هو التصورات أو الكليات بصفة عامة، وطابع الكلية هذا هو نقيض ما كان يزعمه الوعي الحسي. ومن هنا فإن الوعي الحسي يناقض نفسه ويهدم محاولته هذه. ذلك لأن الحواس لاتستطيع أن تدرك غير الموضوع المغلـف بالكليـة فهي تدرك «هذا» على ما هي عليه، أعني على أنها عضو في فئة وهي تدرك الشجرة على أنها عضو في فئة، أعني أنها تدركها في طبيعتها الكليـة أو على أنها متوسطة ومرتبطة بغيرها من الموضوعات. وهذا الوعي الذي يصل إلى الطابع الكلي في الموضوع هو الإدراك الحسي.

١٠٥ ــ ويمكن أن نوضح العملية السابقة بطريقة أخرى فنقول: إن البحث وراء المباشر بحث لاطائل تحته، وبالغاً ما بلغ هبوطنا إلى أدنى درجة في سلم الوعي فإننا لن نجد أبـداً هذا الإحسـاس العاري، أو تلك المباشرة الخالصة، ولكننا سنصل دائمًا إلى التوسّط. وهذه الحقيقة أوضحها «مل» في قوله: «إن الإنسان حين يقول: «إنني أرى شقيقي» فإن عبارته هذه ليست صحيحة لأن ما يراه، فعلاً هو «سطح معين له لون» أمّا الوعـي بأن هذا السطح هو شقيقه، فإن ذلك ليس ملاحظة مباشرة (شيء مباشر) وإنما هو استدلال (أي توسّط). ولكن لو أننا افترضنا أننا حين نهبط إلى «سطح معين له لون» فإننا نصل إلى المباشرة، فإننا نكون جد مخطئين. «فاللون» و«السطح» هي كليات، ومن هنا فإن الإحساس كلي. والمباشرة الخالصة لايمكن الوصول إليها مطلقاً، لأنه حتى أدنى الإحساسات تتضمن توسطاً وكلية، وأقل وعي حسي يمكن تصوره يوجد فيه توسط ومن ثم فهو إدراك حسي. ولهذا يمكن أن نقول: إن الاستنباط السابق يتألف على النحو التالي: النتيجة (وهي الإدراك الحسي) موجودة بالقوة أو ضمناً في المقدمة (الوعي الحسي) وهذا الطابع المنطقي يتسم به الاستنباط الهيجلي كله.

وهنا نصل إلى خيط جديد من خيوط المنهج الجدلي وهو أن سير المنهج لايؤدّي بنا إلى شيء جديد كل الجدة، وإنما هو يظهر فقط ما كان مستتراً أو خافياً، أو ما كان بالقوة بحيث يبدو واضحاً وصريحاً وتلك نقطة هامة سوف نعود إليها فيما بعد(*).

(*) في الفصل الخاص بالمقولات، قارن فيما بعد فقرة رقم ١٤٤.

١٠٦ ــ انتهينا إلى أن المرحلة الأولى وهي مرحلة اليقين الحسي مرحلة متناقضة. وها نحن أولاء نصل إلى المرحلة الثانية: مرحلة الإدراك الحسي حيث نجد الموضوع الموجود أمام الوعي لم يعد مجرد إحساس فردي وإنما هو شيء له خواص، أو هو على وجه الدقة «واحد» له كيفيات كثيرة، وهذه الكيفيات هي الكليات التي نصف بها الشيء. فهذه المنضدة ــ مثلاً ــ لها خواص أو كيفيات كثيرة تشترك فيها مع الأشياء الأخرى التي تُسمى مناضد أيضاً، وهي ليس لها كيفيات أو خواص المقاعد، أو المنازل أو الأشجار... إلخ. وعلى ذلك فجانب الكلية أو التوسّط هو «الخواص». وجانب الجزئية أو الفردية المنعزلة يكمن في الشيء، لأن الشيء بدون خواص هو المباشرة التي لايمكن الوصول إليها، والتي لانستطيع أن نقول عنها شيئاً، طالما أنه حتى في قولنا عنها إنها «هذا» فإن ذلك لابدّ أن يتضمن توسطاً إذْ معناه أن لها صفة أو خاصية «هذا» الكلية.

فالموضوع بما أنه شيء فهو «واحد». وهو بما أن له «خواص» فهو كثير ولكن كون الشيء واحداً وكثيراً في آن معاً يعني أنه متناقض مع نفسه: بل هو بالأحرى «نسيج من المتناقضات» وجميع هذه المتناقضات هي ــ من حيث الأساس استنباطات فحسب من التناقض الرئيسي ــ وتطوير له ــ الموجود بين الموضوع باعتباره كلياً وفرداً جزئياً في وقت واحد فهو باعتباره كلياً له «خواص» أو هو له علاقات بغيره من الأشياء الأخرى، أو له وجود من أجل الآخر. وهو بما أنه فرد جزئي «هذا» أو «الشيء» مقطوعاً عن الأشياء الأخرى ومغلقاً على نفسه فهو وجود من أجل ذاته(*). ولهذا السبب فإن كل إدراك حسي يتضمن هذا التناقض بين الكلية والفردية الموجودتين في الموضوع الواحد.

٣ ــ الفهم :

١٠٧ ــ كان موضوع الوعي الحسي هو الجزئي المباشر غير المتوسط. ولقد رأينا استحالة وجود مثل هذا الموضوع، فارتفع الوعي إلى الإدراك الحسي ولم يعد يتخذ لنفسه موضوعاً مباشراً وإنما مركباً من الجزئية والكلية. والحقيقة التي أبرزها الإدراك الحسي هي أن الكلية ــ وليست الجزئية ــ هي الأساس لأنها تضفي معنى على «هذا» الجزئية. غير أن موضوعه باعتباره

(*) سوف يتضح ذلك في المنطق وبصفة خاصة في الفصل الثاني من الباب الثالث وهو دائرة الماهية حيث نجد أن الوجود في الذات أو الانعكاس في الذات لايمكن أن ينفصل عن الوجود من أجل الآخر أو الانعكاس في الآخر. فنحن هنا نجد بذور المنطق وخيوط المنهج الجدلي.

إدراكاً حسياً ليس كلية خالصة وإنما هو كلية ممزوجة بالجزئية، وهو يجد الآن أن ذلك ارتباط متناقض يعطينا موضوعاً متناقضاً. فالحقيقة ليست جزئية عارية (الوعي الحسي)، وليست جزئية ممتزجة بالكلية (الإدراك الحسي) وإنما لابدّ أن تكون كلية خالصة مع عنصر للجزئية مرفوعاً تماماً. وذلك يعني تغيراً في نوع الكلية، لأن الكلية في الإدراك الحسي لاتعني سوى الكليات الحسية مثل: الشجرة، والمنزل... إلخ، أي كليات عبارة عن تصورات لموضوعات الحس أو لكيفيات تُدرك إدراكاً حسياً، وهي إنْ لم تكن ذلك فإن إدراكنا في هذه الحالة لايكون إدراكاً حسياً. غير أن الوعي في ارتفاعه من الإدراك الحسي ينتقل بالضرورة إلى كليات لاتُدرك إدراكاً حسياً أي إلى كليات لاحسية. وهذه الكليات الجديدة عبارة عن كليات غير مشروطة. فهيجل يرى أنه ما دامت كليات الحس كليات مشروطة ـ أعني أنها كليات لاتنطبق على الخبرة إلاّ بشرط أن تكون هناك كليات أخرى تنطبق عليها أيضاً ـ فإنه لابدّ أن تكون هناك كليات غير مشروطة هي موضوع الفهم. وهذا شيء لايدركه الإدراك الحسي وحده ـ فالإدراك الحسي خاضع للمتناقضات التي ذكرناها آنفاً بين وحدة الموضوع وتعدد خواصه. ومن هنا فلا مندوحة للإدراك الحسي من مواجهة مشكلة الواحد والكثير.

ويستطيع الفهم حل هذه المشكلة بالرجوع إلى الكلي غير المشروط. ويطلق هيجل على هذا الكلي غير المشروط اسم «القوة» وهي في الواقع فكرة شبيهة بالقانون، لأن الارتباطات التي تشبه القانون بين خواص الشيء هي التي تحدد وحدته. (هاملن ـ المرجع السابق ص ١٤٤).

فالفهم ينظر إلى الكلي الخالص أو الكلي غير المشروط على أنه «القانون» وإلى عالم ما فوق الحس على أنه «مملكة القوانين». وهكذا نجد أن قانوناً واحداً مثل قانون الجاذبية يتجلّ في عدد لا حصر له من الظواهر التي تعبر عن الجاذبية الجزئية، أو نجد من ناحية أخرى أن الكلي ـ كقانون الكهرباء مثلاً ـ يظهر في عالم الحس في صورة لانهاية لها من الظواهر الكهربية الجزئية، وهذه الظواهر كلها عبارة عن أمثلة لقانون واحد.

وقد يبدو في بداية الأمر أن القوة عبارة عن حقيقة موجودة ومستقلة عن ظواهرها، وأن الظواهر التي تتحقق فيها هذه القوة موجودة هي الأخرى ومستقلة عن هذه القوة، أو أنهما جانبان مستقلان: فالقوة عبارة عن وجود غير متحقق، وتحققها الخارجي موجود وقائم بذاته والأولى (القوة) تفسّر الثانية

(مظاهر تحققها) ـ غير أن ذلك وهم باطل إذْ سرعان ما يتضح لنا أن هذا الاستقلال ما هو إلاّ افتقار متبادل(*). فالظواهر التي تتحقق فيها القوة لازمة للقوة، والقوة لازمة كذلك لتجلياتها، بمعنى أنه من الضروري للقوة أن توجد حتى تفسّر تجلياتها، وكذلك لابدّ للتجليات أن توجد كتعبير عن القوة، أي أن القوة لابدّ أن تعبر عن نفسها في ألوان من التجليات، والتجليات هي شرح وبسط لهذه القوة. (الظاهريات ص ١٨٤).

١٠٨ ـ وهنا نصل إلى خيط على جانب عظيم من الأهمية بالنسبة للمنهج الجدلي عند هيجل وأعني به مرحلة الفهم التي وصلنا إليها الآن، ذلك لأنها تمثل دائمًا الخطوة الأولى في هذا المنهج، وهي الخطوة التي سبق أن وصفناها بأنها خطوة مباشرة تبدو مستقلة عن غيرها معزولة ومنفصلة عن كل شيء آخر؛ وذلك لأن الفهم مرحلة من مراحل الوعي تنشد الدقة في جميع الأشياء وذلك عامل ضروري في أي منهج من مناهــج الفلسفة، إذ من غير دقة الفكر، وبدون التعرّف على الفروق الواضحة سوف نتوه في غياهب الأفكار الغامضة: وينظر هيجل إلى مرحلة الفهم على أنها تلك المرحلة من مراحل تطور الوعي التي يُنظر فيها إلى الأضداد على أنها يعاند بعضها بعضاً، وأنها لايمكن أن تجتمع على الإطلاق «والفهم هو مبدأ الفلسفة القطعية التي تضع حداً فاصلا ومتيناً بين فكرة وفكرة أخرى تعارضها ونستطيع أن نرى ذلك في وضوح في هذا المبدأ الصلب. «إمّا. . . أو» فالعالم إمّا متناهٍ أو غير متناهٍ. وهو لابدّ أن يكون أحد هذين النقيضين أمّا الفلسفة النظرية: التي تأخذ بمبدأ العقل فهي لاتتقبل مثل هذه الصيغ الناقصة»[٢٠] وقوانين أرسطو الثلاثة: الهويـة والتناقض والثالث المرفوع هي قوانين هذه المرحلة. يقول هيجل: «الفكر من حيث هو فهم يركّز على التحديدات الثابتة، ويهتم اهتماماً بالغاً بالفروق والاختلافات الموجودة بين هذه التحديدات، وهو ينظر إلى كل خاصية على حدة ويعالجها كما لو كانت مستقلة عن غيرها ولها وجود قائم بذاته»[٢١]. ونحن في استخدامنا المألوف لكلمة الفكر لايكون أمام نظرنا ـ في الغالب ـ سوى عملية الفهم هذه.

(*) مما تجدر الإشارة إليه أن جميع هذه الأفكار ستظهر كمقولات في المنطق لاسيما في دائرة الماهية التي تمثل وجهة نظر الفهم، فهناك سنجد: مقولة الشيء وخواصه، والقوة ومظهر تحققها. . . إلخ ومعنى ذلك أن تحليل العقل من الناحية الابستمولوجية يعطينا نفس الخيوط الهامة التي ستتضح معالمها في تحليل العقل الخالص في المنطق.

ولاشك أن هذا صحيح بمعنى ما من المعاني، فالفكر في بدايته هو هذه العملية التي يقوم بها الفهم غير أنه لايتوقف عندها وإنما يجاوزها ويتخطاها. ويمكن أن يوصف نشاط الفهم بصفة عامة بأنه محاولة لبحث الموضوع الذي يُقدّم له في صورة الكلية، إلّا أن الكلي الذي يقدمه الفهم كلي مجرد أعني أنه يعارض الجزئي في شدة وصرامة حتى إنه بذلك ينقلب ويتخذ هو الآخر صورة الجزئي. والفهم باتجاهه المجرد الانفصالي نحو موضوعاته هو عكس الإدراك الحسي المباشر وعكس الإحساس اللذان يمارسان نشاطهما الساذج في دائرة العيني. (موسوعة ٨٠).

١٠٩ ـ ومع ذلك فإنه ينبغي علينا أن نسلّم بدور الفهم، وبأهميته في المجالين النظري والعملي على السواء، فالمعرفة في الميدان النظري تبدأ بإدراك الأشياء الموجودة في اختلافاتها المحددة، فنحن في دراسة الطبيعة مثلاً نفرّق بين المواد التي ندرسها وبين القوانين التي نصل إليها، والفكر هنا يقوم بالتحليل طبقاً لقانون الهوية الذي يعني إشارة كل خاصية إلى نفسها. ويتم الانتقال من حقيقة إلى أخرى على ضوء هذا القانون نفسه، وقلْ مثل ذلك في ألوان أخرى من المعرفة: خذْ ـ مثلاً ـ ميدان فقه التشريع تجد أن طريق السير في هذا الميدان يحكمه منذ البداية قانون الهوية، ويتضح ذلك حين نقارن بين قانون وقانون آخر، أو حين ننتقل من قانون سابق إلى قانون لاحق.

والفهم لازم في الميدان العملي كذلك فالخُلق ضروري للسلوك الإنساني والرجل صاحب الخُلق رجل مفهوم: فهو قد حدد لنفسه أهدافاً واضحة يسعى إلى تحقيقها؛ ذلك لأن مَنْ يأخذ على عاتقه القيام بعمل عظيم عليه ــ كما يقول جوته ــ أن يتعلم كيف يحدد نفسه، أمّا منْ يودّ على العكس أن يفعل كل شيء فإنه لن يفعل شيئاً، ذلك لأن العالم مليء بكثير جداً من الأمور التي تثير الاهتمام كالشعر والطب، والكيمياء، والموسيقى والسياسة... إلخ، إلّا أن المرء الذي يريد تحقيق عمل معين فلا مندوحة له عن أن يلتزم بنقطة محددة حتى لايوزّع جهده في اتجاهات شتى. ونجد كذلك أن من المهم في أية مهنة السير على خطى الفهم، ومن هنا كان على القاضي مثلاً ــ أن يلتزم بالقانون وأن يصدر أحكامه طبقاً له دون أن يمنعه من تطبيقه باعث ما. ولقد كان الفهم كذلك عنصراً من عناصر المران والخبرة، فالرجل المحنك لايقنع بالانطباعات المبهمة الغامضة وإنما هو يدرك الأشياء في خصائصها المحددة، بينما تجد الرجل الساذج يتأرجح دون أن يستقر على حال وكثيراً ما يضيق صدره حين يصل إلى

فهم محدد للموضوع الذي يناقشه، أو حين تضع عينيه على نقطة محددة للمشكلة المطروحة أمامه(٢٢).

١١٠ ــ وإذا كان هيجل يحاول هنا أن يبرز ما للفهم من أهمية في توضيح الأفكار وتحديدها، وأن يبين أنه لا غنى عنه في مجال النظر والعمل على السواء، فإنه لايقف عند هذا الحد ولايكتفي بهذه النتيجة، لكنه يحاول أن ينفذ إلى غاية أخرى من خلال الفهم وأن يجعل منه وسيلة لهذه الغاية. وذلك لأنه يرى أن الخطوة الأولى في المنهج الجدلي هي تلك التي يقوم بها الفهم، وهي مرحلة الدقة والتحديد التي تركز بقوة على فكرة بعينها وتظهرها كما لو كانت معزولة عن غيرها قائمة بذاتها، وتلك هي خطوة الاستقلال الظاهري أو المباشرة التي سبق أن أشرنا إليها والتي سوف نعود إلى الحديث عنها حين نعرض لأضلاع المثلث الهيجلي في الفصل الخاص بالمقولات. ولهذا فإننا نرى هيجل يحرص في مناسبات متعددة على بيان أهمية الدور الذي يلعبه الفهم ظناً منه بأن التسليم بهذا الدور يعني ــ منطقياً ــ التسليم بالخطوة التالية، وهي الانتقال إلى نقيض الخطوة الأولى. فإذا سلمنا بأن فكرة ما واضحة ومحددة ومستقلة عن غيرها لكان من الطبيعي أن نسلّم بأن هذا التحديد ليس مطلقاً ولكنه تحديد نسبي، وأن الفكرة الواضحة المستقلة هذه ليست إلّا فكرة متناهية والمتناهي يلغي نفسه «.. ولايأتي ذلك من الخارج فحسب بل إن طبيعته نفسها هي التي تتسبب في إلغائه، فهو بنشاطه الخاص ينقلب إلى ضده فنحن نقول ــ مثلاً ــ إن الإنسان فانٍ، ونظن أن سبب فنائه يأتي من الظروف الخارجية وحدها غير أن ذلك خطأ شائع، إذْ لو صحّت هذه النظرة لكان للإنسان خاصيتان منفصلتان هما: خاصية الحياة، وخاصية الفناء، أمّا النظرة الصحيحة فهي تلك التي ترى أن الحياة بما هي كذلك تحمل في طياتها جرثومة الموت وأن المتناهي يناقض نفسه ويتضمن إلغاء ذاته....»(٢٣).

وهكـذا يتضح أن الفكرة التي كانت تبدو مستقلة عن غيرها ليست كذلك، ولكنها ترتبط ارتباطاً ضرورياً بفكرة أخرى تناقضها. وذلك لأن التحديد معناه وجود الحد، والحد لايكون إلّا بين شيئين، أو كما قال اسبينوزا التحديد تعين، وكل تعين سلب، وبالتالي فكل فكرة محددة يكمن السلب في جوفها، ففكرة الاحمرار تتضمن سلب البياض، وفكرة التربيع تتضمن سلب التثليث... وهكذا. وسوف يتضح ذلك بصورة أكثر دقة حين نصل إلى مقولتي: التعيـن والحـد في المنطق.

١١١ ـ من ذلك نستطيع أن نقول: إن الخطوة الأولى في كل مثلث من مثلثات المنهج الجدلي توصف دائمًا بأنها من عمل الفهم. ومن هنا كان الفهم هو أول مرحلة من مراحل المنهج الجدلي الثلاث. ومن هنا أيضاً كان اهتمام هيجل البالغ بمرحلة الفهم هذه وإشادته بالدور الأساسي الذي تقوم به في مجال النظر والعمل وقوله: «إن علينا أن نعترف بلا تردد بحقوق الفهم وجدارته، فلو أننا أهملناه فلن نجد التحديد والإيجاب والدقة لا في مجال النظر ولا في مجال العمل..»(*). والتحديد والإيجاب والدقة تتبعها مباشرة السلب والتوسّط والتحول إلى الضد. ومعنى ذلك أنه من المهم عند هيجل أن نسلّم بالفهم في جميع المجالات كخطوة أولى للتسليم بالجدل في نفس هذه المجالات، فالفهم كما قلنا هو الخطوة الأولى التي تسبق خطوة السلب، والجمع بينهما يسلمنا إلى الخطوة الثالثة التي يكتمل بها المثلث الجدلي. غير أن ذلك لايعني بطبيعة الحال أن المنهج الجدلي لايبدأ إلّا مع مرحلة الفهم هذه التي يصل إليها الوعي بعد تطوره من الإحساس والإدراك الحسي. فلقد سبق أن ذكرنا أن المنهج الجدلي هو التطور الحي للعقل وهو الصورة الخالصة لماهيته، ولهذا تظهر سماته في جميع صور النشاط العقلي، فهذه السمات موجودة في مراحل النشاط العقلي الأخرى التي تسبق مرحلة الفهم. أمّا القول بإن الخطوة الأولى في المنهج الجدلي هي خطوة الفهم، فإن ذلك لايعني سوى أن هذه الخطوة تتسم بخصائص الفهم وهي التحديد والانفصال والتجريد والاستقلال الظاهري.

ثانياً: الوعي الذاتي

١١٢ ـ لانريد أن نستطرد طويلًا في شرح التفريعات المختلفة للوعي الذاتي، وإنما حسبنا أن نسوق كلمة موجزة ننتقل بعدها إلى مرحلة العقل التي تعبر عن خيط آخر أكثر أهمية وخطورة من غيره بالنسبة للمنهج الجدلي. ومن هنا فسوف نكتفي بعرض صورة مجملة لهذه المرحلة على اعتبار أن طابع الاستنباط الذي سار عليه هيجل هنا هو نفسه طابع الاستنباط الذي ظهر في المراحل التي تحدثنا عنها فيما سبق.

١١٣ ـ كانت الصور الثلاث السابقة وهي: (أ) الوعي الحسي، (ب)

(*) الموسوعة فقرة (٨٠) إضافة ـ قارن أيضاً فقرة (٢٥). والفهم عنده هو بصفة عامة: «مبدأ الميتافيزيقا القديمة التي تتخذ من الهوية المجردة قاعدة لها...» موسوعة (٣٦) إضافة.

الإدراك الحسي. (ج) الفهم، تمثل مرحلة واحدة من مراحل الوعي هي مرحلة الوعي المباشر. وهي مرحلة تتسم بطابع المباشرة والاستقلال الظاهري، وهي دائمًا خصائص الخطوة الأولى في المثلث الجدلي، فهي تنظر إلى الموضوع على أنه مستقل عن الذات، أو على أنه وجود غريب عن الذات. ومن هنا فقد ظهر الموضوع بادىء ذي بدء على أنه وحدة معزولة من وحدات الحس، ثم على أنه مجموعة من الكليات الحسية، وأخيراً على أنه الكلي الخالص في صورة مملكة القوانين، فالوعي قد أدرك أخيراً أن حقيقة العالم الحسي هي كليات ما فوق الحس، وهو الآن يتخذ خطوة أبعد ويدرك أن عالم الكليات هذا ليس شيئاً آخر غير نفسه أو ذاته الخاصة، وأنه في وعيه للعالم الخارجي لايعي في الحقيقة سوى ذاته، وهذه المرحلة الجديدة هي مرحلة الوعي الذاتي.

١١٤ ــ ويسير الانتقال من الوعي المباشر إلى الوعي الذاتي على النحو التالي:

يجد الفهم أن حقيقة الموضوع هي الكلي الخالص، والكلي عبارة عن فكر، ومن ثم فالموضوع فكر وله طبيعة الذات المفكرة. ولكن ذلك ليس كل شيء، فالفهم ينظر إلى تعدد العالم الحسي على أنه ظاهر، وإلى وحدة الكلي على أنها حقيقة هذا الظاهر، وهو بذلك يضع الحقيقة في «الواحد» ويضع الظاهر في «الكثير». ويفصل بينهما ويضعهما في عالمين مختلفين. غير أن هذا الفصل ليس إلاّ وهماً لأن «الواحد» أو الكلي بما أنه خال هكذا من كل مضمون جزئي فهو مجرد فارغ، أو على أحسن الفروض صورة فارغة، وبالتالي فهو ليس كما ظن الفهم الحقيقة الكاملة. ومن ناحية أخرى فإن «كثرة» الحواس إذا انفصلت عن الكلي فلن تكون غير خليط أعمى لامعنى له وذلك ما سبق أن أشار إليه «كانت» بوضوح لايدع مجالاً لمستزيد. ومن هنا كانت مرحلة الفهم محاولة جديدة لتجنب الوقوع في التناقض الموجود في القول بأن الموضوع «كثير في واحد» غير أن الفهم يحل هذا التناقض بأن يضع الكثرة في هذا العالم والواحد في عالم آخر ويعتقد بعد ذلك أنه مادام قد أغلق عليهما عالمين منفصلين بهذا الشكل فإنهما لن يتصارعا. ولكن ظهر الآن أن الواحد منهما لايوجد بدون الآخر. وبالتالي فالموضوع لابدّ أن يُدرك على أنه واحد يداخله الكثير، أو هو الكلي الواحدي الذي يتحول من تلقاء نفسه وبحركته الذاتية ينفصل ويتنوع. والواحد الذي يشطر نفسه إلى الجزئية، أو الواحد الذي يضع نفسه على أنه آخر لنفسه ويظل مع ذلك في هذا الآخر متحداً مع نفسه، مثل هذا الكلي هو

«الفكرة الشاملة» التي سبق أن قلنا: إنها موضوع العقل. والفكرة الشاملة هنا هي الذاتية ومن هنا فالموضوع الآن هو الذاتية. وبعبارة أخرى الذات ترى أن ما هو حقيقي في الموضوع هو في بساطة نفسها، فهي ترى صورتها خالصة وانعكاسها في مرآة الموضوع فهي لم تعد تجد الموضوع غريباً عنها وإنما وجودها الخالص نفسه وهذا هو الوعي الذاتي.

ثالثاً: مرحلة العقل

١١٥ ــ وصلنا إلى أن الموضوع هو الذات، ومن هنا فإن الذات حين تتأمل موضوعها فإنها في الحقيقة تتأمل نفسها. فالفكر حين يفكر في فكرة ما فإنه يلغي نفسه كفكر، أو بمعنى آخر إن الذات حين تجعل من نفسها موضوعاً لنشاطها فإنها تلغي أو تنفي نفسها كذات لأنها ليست الآن ذاتاً بل موضوع، موضوع لنشاطها الخاص، إلاّ أن هذا الموضوع ليس آخر، أي ليس غريباً عنها: إنه الذات. وبالتالي فالذات هي: الذات والموضوع في آن معاً.

ونستطيع أن نتبين هنا عاملين: (أ) العامل الأول هو الموضوع وهو عبارة عن آخر مستقل. (ب) الموضوع وهو نفسه الذات، أعني أنه ليس آخر ولا مستقلاً. فالذات تسلّم بتمييز نفسها من موضوعها ولكنها مع ذلك تقرر أن هذا التمييز ليس تمييزاً، أو أن التمييز يوجد بداخلها. فالذات تجد أن الموضوع يقف أمامها، ولكنها مع ذلك تتخطاه وتتجاوزه وتحتفظ به في جوفها. وتلك هي وجهة نظر «العقل Vernunft». لأن العقل هو المبدأ الذي يسلّم بالتمييز والاختلاف ولكنه يرى في الوقت نفسه الهوية الكامنة وراء هذا الاختلاف فهو يأخذ بمبدأ هوية الاضداد؛ فالموضوع الآن متميز عن الذات ولكنه متحد معها في وقت واحد.

ولابدّ أن نلاحظ أن العقل باعتباره العضو الثالث في المثلث الذي يشمل: (أ) الوعي المباشر، (ب) الوعي الذاتي، (جـ) العقل، هو عبارة عن وحدة العضوين الآخرين فإذا كان الوعي المباشر يرى أن الموضوع يوجد وجوداً مباشراً أمام الذات وأنه مستقل عنها؛ فإن الوعي الذاتي يرى أن الموضوع متحد مع الذات في هوية واحدة أو أنه هو نفسه الذات؛ بينما نجد العقل يجمع بين هذين الموقفين المجردين في مركب واحد، فالموضوع الآن متميز عن الذات ومتحد معها في وقت واحد: إن العقل هو هوية التباين.

١١٦ ــ العقل هو الصورة العليا لنشاط الروح ولحركة الوعي. وهذه

الصورة لاتظهر بشكل علني صريح إلّا في هذه المرحلة التي وصلنا إليها. غير أنها توجد ضمناً أو بالقوة في جميع الصور الدنيا لنشاط الوعي: «فالعقل الذي يعي نفسه، يكشف عن نفسه بطرق شتى، فهو يكشف عن نفسه من خلال الإحساس، ومن خلال الإدراك الحسي، كما يكشف عن نفسه من خلال الأفكار»[٢٤]. ولقد سبق أن اقتبسنا عبارة هيجل التي يقول فيها: إن العقل هو الذي يدرك إدراكاً حسياً، وهو الذي يتخيل ويريد... إلخ. وهي تعني أن الصورة العليا للروح موجودة حتى في المراحل الدنيا من نشاطها.

هذه الصورة ـ صورة العقل ـ تكمن ماهيتها في مبدأ التوحيد بين المختلفات وهو مبدأ أساسي للمنهج الجدلي: «فالعقل مرحلة ضرورية لإدراك العملية الجدلية ولإدراك الوحدة بين المختلفات، ووظيفة العقل هي الكشف عن الوحدة الكامنة وراء الاختلاف..»[٢٥].

١١٧ ـ إذا كنا قد ذكرنا أن الفهم يؤكّد الفروق والاختلافات، ويضع الفواصل والحدود بين الأفكار ويصرّ بعد ذلك على أنه يخبرنا بالحقيقة، كما حدث حين فصل بين الواحد والكثير ووضع كلاً منهما في عالم مستقل. فإننا نقول الآن: إن العقل يكشف عن الوحدة الكامنة وراء هذه الاختلافات، ويزيل الفواصل والحدود التي يضعها الفهم «.. بل إن المعركة التي يناضل من أجلها العقل هي تحطيم الصلابة التي رد إليها الفهم كل شيء..»[٢٦]. ومن هنا كانت الخطوة التالية بعد خطوة الفهم من اختصاص العقل وحده. ومع ذلك فلابدّ أن نشير إلى حقيقة هامة يجب ألّا تغيب عن ذهننا وهي أننا ينبغي ألّا نظن أن الفهم يؤكّد الفروق والاختلافات وحدها، وأن العقل يؤكّد التوحيد وحده. إذْ لو صحّ ذلك لكان العقل جانباً من جوانب الفهم، ولكن الصحيح هو أن الفهم يؤكّد التوحيد والاختلاف ولكنهما منفصلان تماماً وكل منهما مستقل عن الآخر، وهو يرى أن المتحد متحد، والمختلف مختلف، وهما لايلتقيان. أمّا العقل فهو يوحّد بينهما، وبديهي أنه في هذا التوحيد يعترف بما بينهما من اختلاف، إذْ لو لم يكن بينهما اختلاف لما كان هناك توحيد، فالهوية تتضمن الاختلاف، والاختلاف يفترض الهوية كما سوف نرى في الفصل الثاني من المنطق (فقرة ٢٢٠). ومن هنا فإننا نجد أن «أ و ب» عند الفهم إمّا أن يكونا متحدين أو مختلفين. أمّا عند العقل فهما متحدان ومختلفان في آن واحد. فقانون العقل هو: «الهوية في الاختلاف». أمّا الفهم فقوانينه هي: (أ) المتحد متحد أو الذاتي هو الذاتي «أ هو أ» وهذا هو قانون الذاتية أو الهوية (ب)

المختلف مختلف «أليست لا أ» وهذا هو قانون التناقض. أمّا قانون العقل فهو المختلف هو أيضاً متحد وأن «أهي أيضاً لا أ». ولهذا كان للعقل جانبان جانب سلبي حين يحطم موقف الفهم، ثم جانب إيجابي حين يقوم بعملية التوحيد ويكشف عن الهوية الكامنة وراء الاختلاف. وهما ـ بالطبع ـ جانبان لشيء واحد. ولو أننا أضفنا هذين الجانبين اللذين يمثلان ماهية العقل، إلى ماهية الفهم التي سبق أن ذكرناها لاكتملت أمامنا الخطوات الثلاث التي يتكوّن منها المثلث الجدلي وبالتالي المنهج الجدلي كله. فالحد الأول في كل مثلث هو من عمل الفهم، والحد الثاني من عمل العقل السلبي، والحد الثالث من عمل العقل الإيجابي. يقول هيجل في معرض حديثه عن المنطق: «للمنطق ثلاثة جوانب: (أ) الجانب المجرد أو جانب الفهم، (ب) الجانب الجدلي أو الجانب السلبي للعقل، (جـ) الجانب النظري. أو الإيجابي للعقل. وهذه الجوانب الثلاثة ليست ثلاثة أقسام للمنطق، ولكنها مراحل أو لحظات لكل فكرة منطقية ولكل حقيقة أيّاً كانت..»[٢٧]. وهو هنا يصف الحدود الثلاثة في أي مثلث: فالحد الأول هو من عمل الفهم لأنه يثبت نفسه بنفسه في استقلال كامل عن غيره، ولايعني ذلك سوى قانون الهوية (أهي أ) فهو مبدأ الفهم. والحد الثاني خاص بالعقل السلبي الذي يحطم الاستقلال الظاهري للحد الأول ويقلبه إلى ضده: «فالعقل يستخدم جميع مقولات الفهم، غير أن العقل لايستخدمها فحسب، ولكنه يحطمها أيضاً. وتلك عملية تضايق الفهم لأنه يظن أن العقل ما دام يستخدم هذه المقولات فإنها تكتسب بذلك حقاً في الوجود..»[٢٨].

غير أن ذلك ليس إلاّ وهماً من الفهم تكشف عنه الخطوة الثانية: خطوة العقل السلبي. أمّا الحد الثالث أو الخطوة الثالثة فهي التي يقوم بها العقل الإيجابي، وهو إيجابي لأنه ليس مجرد سلب كالحد الثاني وإنما هو عود إلى الإثبات من جديد، وهو إثبات يمكن أن يكون حداً جديداً في مثلث جديد. وكلمة «الجدلي» وإنْ كانت تُطلق عادة على العملية كلها إلاّ أن هيجل يستخدمها هنا بمعنى انتقال الشيء إلى ضده أي أنه يطلقها على لحظة السلب حين تتحطم الفروق التي يؤكدها الفهم. وهو يطلق عليها باستمرار اسم «اللحظة الجدلية» أو «لحظة السلب» ويقصد بها الحد الثاني في كل مثلث، وهي بالطبع اللحظة الأساسية لأنها همزة الوصل بين اللحظتين الأولى والثالثة وبدونها لايكون هناك مثلث. ولهذا نراه يطلق اسم الحرنة الجدلية على حركة الحدود الثلاثة، واسم المنهج الجدلي على سلسلة المثلثات التي تنتجها هذه الحركة..

نتائج

١١٨ ــ لو أننا ألقينا الآن نظرة على المراحل التي اجتازها الوعي حتى وصل إلى مرحلة العقل، لوجدنا أن هذه المراحل تتكون من عدد من المثلثات، فهي في مجموعها ــ أو في صورتها الإجمالية ــ تكوّن مثلثاً كبيراً هو:

١ ــ مرحلة الوعي المباشر: وهي الحد الأول في المثلث، وفيها نجد أن الموضوع يبدو بصفة عامة مستقلاًعن الذات، فهو يثبت نفسه على أنه موجود، وهو الحقيقي ولا شيء غير ذلك «أهي أ» وتلك هي مرحلة الفهم.

٢ ــ مرحلة الوعي الذاتي: وهي الحد الثاني في المثلث، وفيها نجد أن الموضوع قد تحول إلى ضده وأصبح هو الذات، وهي مرحلة العقل السلبي الذي يحطم الاستقلال الأول.

٣ ــ مرحلة العقل: وفيها نجد ان الموضوع متحد مع الذات ومختلف عنها في وقت واحد وهذا هو الحد الثالث أو المركب الذي يجمع بين الحدين السابقين.

وفي داخل هذا المثلث الكبير توجد مثلثات صغيرة؛ فنجد ــ مثلاً ــ أن المرحلة الأولى تتكون من مثلث هو: (أ) اليقين الحسي وهو الحد الأول الذي يرى أن موضوعه هو الجزئي المباشر القائم بذاته المستقل عن غيره (مرحلة الفهم)، (ب) الإدراك الحسي الذي يثبت أن حقيقة الموضوع مجموعة من الكليات (والكلي بالطبع غير مباشر) وهي نقيض المرحلة الأولى. (مرحلة العقل السلبي). (ج) الفهم وهو الحد الثالث الذي يجمع بينهما حين يرى أن حقيقة الموضوع هي الكليات الخالصة مع عنصر للجزئية مرفوعاً تماماً (العقل الإيجابي).

وقد يبدو أن هناك شيئاً من الخلط في المثلث الأخير: فقد يُقال مثلاً كيف يمكن أن يوجد الفهم في مرحلة اليقين الحسي، أو أن يوجد العقل السلبي في مرحلة الإدراك الحسي. . . إلخ، غير أننا لابدّ أن نتذكر أن كل مثلث يعبر عن خصائص العقل من ناحية، وأن جميع المراحل من ناحية أخرى ليست إلاّ شريطاً طويلا لشيء واحد: هو العقل.

١١٩ ــ ولو أننا هبطنا إلى الخلايا الأولى التي يتكون منها العقل وهي الكليات لوجدنا أنها عبارة عن مجموعة من المثلثات الصغيرة. فقد سبق أن ذكرنا في الفقرة (٩٨) أن الكلي عبارة عن ذرة من ذرات الفكر، أو هو أشبه

بالقطرة من ماء البحر فيها ملوحته وجميع خصائصه ولهذا نجده هو نفسه عبارة عن مثلث. وحدود هذا المثلث لها نفس الخصائص السابقة: خذ مثلاً كلمة «الآن» تجد أنها عبارة عن مثلث صغير جداً فهي تتكون على النحو التالي:

(أ) الآن شيء جزئي (ليل) وتلك خطوة إيجابية تثبت نفسها فحسب، فالآن ليل ولا شيء غير ذلك: وتلك هي مرحلة الفهم. (ب) ثم يتضح لنا أن الآن ليست هذا الشيء الجزئي أي أننا نسلب الخطوة الأولى: وتلك هي مرحلة العقل السلبي. (ج) وفي الخطوة الثالثة نجمع بين الحدين السابقين في مركب واحد وهو الذي يعبر عن حقيقتها، وهذه الخطوة الثالثة نتبين فيها أن الآن كلية، أي أنها فعلاً ليل وليست ليلاً في وقت واحد: وتلك هي مرحلة العقل الإيجابي أو الحد الثالث الذي هو الآن الكلية. وقل مثل ذلك في «الهنا» و«هذا»... وغيرها من التصورات. فكل تصور عبارة عن حركة ثلاثية أو هو مثلث صغير، والفكر عبارة عن سلسلة من التصورات، أو سلسلة طويلة من المثلثات. إلّا أننا لابدّ أن نضع في اعتبارنا أن هناك لونين من الفكر: الفكر بالمعنى الواسع وهو الذي يشمل التصورات أيّاً كان نوعها، ثم هناك الفكر بمعناه الضيق، أو الفكر الخاص بالفلسفة، وهو الذي يتكون من التصورات العقلية الخالصة أو المقولات. وهذا اللون الأخير من التصورات هو الذي يعبر عن ماهية العقل، ومن هنا كانت الصورة الأساسية للمنهج الجدلي هي استنباط المقولات أو نمو العقل الخالص نمواً باطنياً ذاتياً؛ فعلى الرغم من أن الجدل موجود في كل تصور وفي كل فكرة، وفي كل جانب من جوانب فلسفة هيجل إلّا أن:

«العرض المنظم لهذا المنهج إنما يوجد في المنطق، بل هو المنطق نفسه..». كما يقول هيجل في ظاهريات الروح.

١٢٠ ــ رأينا في التحليل السابق لحركة الوعي أن معرفة الجزئيات مستحيلة(*). ذلك لأن ماهية هذه الجزئيات مجموعة من التصورات، ومن المهم

(*) الإحساس الداخلي بالجزئي موجود إلّا أن التعبير عنه مستحيل لأن التعبير يتم عن طريق اللغة «واللغة تنتمي إلى الفكر أي إلى الكلي» موسوعة (٢٠). ومن ناحية أخرى فالإحساس الذي لايمكن التعبير عنه لاقيمة له. والواقع أن جذور هذه النظرة التي تقول إنه لايمكن أن تكون هناك معرفة مباشرة بالجزئيات ترجع إلى النظرة الأرسطية التي تذهب إلى أن المعرفة هي معرفة الكلي وإلى النظرة الكانتية التي تقول إن المعرفة هي وضع الشيء تحت تصور في حكم ــ قارن «هاملن» في كتابه: «الإحساس والإدراك الحسي» ص ١٤٧.

أن نشير إلى أن هذه التصورات ليست تصورات ذاتية، لأنها ليست تصورات هذا الشخـص أو ذاك، ولا حتى تصورات هيجل نفسه، وإنما هي تعبر عن طبيعة الشيء ذاته، وهذه الطبيعة هي الفكر: «فالفكر في تحديداته الجوانية والطبيعة الحقيقية للأشياء شيء واحد ومضمـون واحد»(٢٩). بـل إن معنى «الطبيعة» تشير إلى هوية الشيء والتصور، أو هوية المضمون والصورة داخل التصور فطبيعة الشيء هي شيء نفكر فيه أو هي شيء نجعله موضوعاً للتفكير أي فكر، أو هي بعبارة أخرى ما كان يعنيه أفلاطون بالُمثل.. فما هو حقيقة ليس هو الأشياء في مباشرتها ولكنه الأشياء حين تؤخذ في صورة الفكر على أنها تصورات أو أفكار.

ومما تجدر الإشارة إليه أن هيجل يعلّق أهمية كبرى على اللغة: «فاللغة هي وسيلة الفكر» وهي: «المستودع الرئيسي لأنماط الفكر». وهو يرى أن عملية التفكير ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالإطار اللغوي: «خذْ مثلاً كلمة الأسد، تجد أننا لانحتاج إلى الرؤية الفعلية لهذا الحيوان، كما أننا لانحتاج إلى تصويره تصويراً ذهنياً: إن الاسم وحده كافٍ ـ إذا ما فهمناه ـ فنحن لانفكر إلاّ في الكلمات والأسماء وحدها..»(٣٠).

فاللغة عمل من أعمال الفكر. والفكر عبارة عن مجموعة من التصورات أو الكليات وهذه الكليات هي الماهية الحقيقية لجميع الأشياء الجزئية(*) والمعرفة إنما تنشد الكلي لأنه: «الوجود الماهوي والوجود الحقيقي والوجود الموضوعي للأشياء، فلكي نكشف عن حقيقة الأشياء لايكفي النظر إليها، وإنما علينا أن نستجمع قدراتنا ونحول ما هو مباشر أمامنا (إلى شيء متوسط أي إلى كلي). وقد يبدو لأول وهلة أننا بذلك نقلب نظام الأشياء ونهدم الهدف الذي تنشده المعرفة، غير أن هذا المنهج ليس على هذا النحو من اللامعقولية التي يبدو عليها فجميع العصور السابقة كانت على اقتناع بأن الطريقة الوحيدة لبلوغ الجوهر الدائم في الأشياء، هو تحويل الظاهرة الموجودة أمامنا عن طريق الفكر..»(٣١)، إلى شيء كلي أي تحويل المباشر إلى متوسط، أو باختصار تحويل الأشياء المادية إلى فكر، لأن الفكر هو جوهر هذه الأشياء وهو حقيقتها. ولايصدق ذلك على

(*) يشير هيجل كذلك إلى الارتباط اللغوي بين كلمة الشيء Ding وكلمة الفكر Denken ونفس هذا الارتباط موجود أيضاً في اللغة الإنجليزية بين كلمتي Thing ،Think ـ المنطق الكبير ج ١ ص ٥٥ من الترجمة الإنجليزية.

الأشياء المادية وحدها، وإنما ينسحب كذلك على جميع الموجودات: «فمن خواص كل حيوان جزئي أن يكون حيواناً، وهذا قانون النوع الذي هو الكلي في هذه الحالة وهو ما يكون ماهية هذا الحيوان الجزئي: احذفْ من الكلب حيوانيته تجد أنه يستحيل عليك بعد ذلك أن تقول ما هو...»(*). وإذا كان الفكر هو الجوهر الذي تتألف منه الأشياء الخارجيـة فإنه كذلك الجوهر الكلي الذي تتألف منه الموجودات الروحية، ففي كل نشاط عقلي يوجد الفكر. «والذات تشمل في جوفها محتويات كثيرة متنوعة ومختلفة آتية من الداخل ومن الخارج: ونستطيع أن نصف حالتنا تبعاً لطبيعة هذه المحتويات فنقول: إنها إدراك حسي أو تصور... إلخ إلّا أن الفكر مبثوث في جميع هذه الحالات» (موسوعة فقرة ٢٤).

ومن هنا فإننا نقول: إن الانسان دائم التفكير حتى في إدراكاته الحسية، فإذا ما لاحظ شيئاً فإنه يلاحظه دائمًا على أنه كلي ويركّز على نقطة بعينها ويبرزها، وهكذا ينصرف انتباهه عن النقاط الأخرى، ويأخذ هذه النقطة على أنها الكلي المجرد.. وطالما أنني موجود في نفس الوقت في جميع إحساساتي وتصوراتي وحالات وعيي المختلفة، فإن الفكر هو الآخر موجود في جميع هذه الحالات. وحين نفهم الفكر على أنه الجوهر الحقيقي لكل ما يوجد في الطبيعة وما يوجد في العقل فإن الفكر بذلك يمتد ويشمل مجالات واسعة ويصبح أساساً لكل شيء(٣٢).

١٢١ ـ ويترتب على ذلك نتيجة هامة جداً هي أنه إذا كان الفكر هو جوهر الأشياء وماهيتها، وإذا كان الفكر جدلي الطابع، ترتب على ذلك بالضرورة أن تكون الأشياء هي الأخرى جدلية ومن هنا يمكن أن نقول: «إن الجدل(**) بصفة عامة هو مبدأ كل حركة وكل حياة وكل ما يتم عمله في العالم، بل إنه أيضاً روح كل معرفة علمية حقة»(٣٣). فنحن نجد آثاره في جميع المجالات الجزئية في العالم الطبيعي والعالم الروحي على السواء: خذْ مثلاً حركة الأجرام السماوية، تجد أن أحد الكواكب في هذه اللحظة في مكان ما، ولكنه

(*) Hegel : Enc. [24].

(**) أشرنا إلى أن هيجل يطلق كلمة الجدل لتعني السلب أو الحد الثاني في كل مثلث وهو يستخدمها هنا بهذا المعنى، وهي في هذه الحالة لاتنسحب على المنهج الجدلي ككل، كما أنه قد يطلق على الحد الثالث كلمة النظري ــ قارن ميور «مدخل لهيجل» ص ١٣٦.

بالقوة (ضمناً) يمكن أن يوجد في مكان آخر، وإمكانية الوجود هذه يحققها الكوكب بالفعل إذا ما تحرك(*). وبالمثل فإن العناصر الفيزيائية تبرهن على أن طبيعتها جدلية وعملية التغيرات الجوية تبرهن على ما بها من جدل وهي في وجودها تدفع الطبيعة إلى الخروج عن ذاتها.

ولكي نوضح الجدل في العالم الروحي لاسيما في مجال القانون والأخلاق، فإنه يكفي أن نتذكر فحسب كيف تبرهن لنا التجربة العامة على أن الحد الأقصى لحالة من الحالات أو لفعل من الأفعال ينقلب فجأة إلى ضده. وهذا اللون من الجدل وجد بطرق شتى في كثير من الأمثال: فهناك مثل يقول: «العدل المطلق ظلم مطلق». وهو يعني أنك إذا طبقت حقاً من الحقوق المجردة إلى حده الأقصى فإنك تقوم بعمل خاطىء. ونحن جميعاً نعرف أن الحد الأقصى للفوضى ــ في الحياة السياسية ــ والحد الأقصى للاستبداد يؤدي عادة كل منهما إلى الآخر. ونحن نجد الجدل في مجال الأخلاق في هذه الأقوال المعروفة جيداً،: «الغرور يسبق الانهيار» و«سرعان ما تفلّ السكين الحادة» و«المفرط في الخداع والحيلة يخدع نفسه»(**). ومن هنا نتبين أن كل شيء في الحياة سواء أكان من الأمور الوجدانية أو الجسمية أو العقلية يكمن الجدل (أي السلب) في طبيعته لأن طبيعته هي الفكر والفكر جدلي الطابع كما سبق أن أشرنا ــ ونحن نعرف أن الدرجات القصوى للألم والفرح ينقلب إحداها إلى الأخرى فالقلب المفعم بالفرح يعبّر عن فرحه بالدموع وغالباً ما يعبّر الحزن العميق عن نفسه بابتسامة(٣٤).

(*) الوجود بالفعل والإمكان مقولتان ترتبطان ارتباطاً ضرورياً عند هيجل فهما وجهان لشيء واحد، وسوف يظهر ذلك في نهاية دائرة الماهية أي في الفصل الثاني من المنطق.

(**) هناك كثير من الأمثلة العربية التي تعبر عن نفس فكرة التناقض التي شرحها هيجل فهناك مثل يقول: «إذا اشتدّ الكرب هان» أو «أضيق الأمر أدناه إلى الفرج» و«ما تتم الحيلة إلّا على الشاطر» و«العنب إنْ صحّ فسد وإنْ فسد صحّ»... إلخ. وهناك كثير من الأمثلة العامية التي تظهر فيها هذه الفكرة واضحة مثل: «كتر السلام يقل المعرفة» و«كتر الشد يرخي» و«كتر العتاب يفرّق الأحباب» و«الشيء إذا زاد عن حده انقلب لضده». إلخ. انظر: «الأمثلة العامية» للأستاذ أحمد تيمور (القاهرة ١٩٥٦ م ط ٢). وكذلك قول النبي داود: «قبل الكسر الكبرياء، وقبل السقوط تشامخ الروح». سفر الأمثال اصحاح ١٦ آية ١٨.

١٢٢ ــ يمكن أن نلخص ما وصلنا إليه حتى الآن بإيجاز شديد في النقاط التالية:

١ ــ طبيعة المنهج الجدلي إنما توجد إذا ما حللنا طبيعة العقل، وطبيعة العقل هي الفكر.

٢ ــ الفكر عبارة عن مجموعة من التصورات، والتصورات هي الخلايا الأولى التي يتكون منها الفكر.

٣ ــ التصورات على أنواع: أدناها التصورات الحسية أو المستمدة من الحس، وأعلاها التصورات العقلية الخالصة أو المقولات.

٤ ــ التصور ــ أيًا كان نوعه ــ عبارة عن حركة ثلاثية (إيجاب وسلب وجمع بينهما).

٥ ــ الفكر كله يتكوّن من هذه الحركة الثلاثية، وهي حركة باطنية بمعنى أن عناصرها ليست إلاّ تفصيلات ذاتية أو لحظات داخلية.

٦ ــ توسم هذه الحركة الثلاثية بسمات خاصة بمكونات العقل:

(أ) فالجانب الأول فيها هو جانب الفهم.
(ب) والجانب الثاني هو جانب العقل السلبي.
(جـ) والجانب الثالث هو جانب العقل الإيجابي.

٧ ــ توصف هذه الجوانب أيضاً بالمباشرة والتوسّط والمباشرة التي دخلها السلب ــ على التوالي.

٨ ــ تلك هي السمة الرئيسية للفكر، وهي تظهر في جميع مستوياته وألوان نشاطه المختلفة.

٩ ــ ليس الفكر ذاتياً وإنما هو فكر موضوعي.

١٠ ــ الفكر هو جوهر الموجودات كلها، وبالتالي فجميع الموجودات يكمن السلب في جوفها والسلب هو القنطرة التي تصل بين الحركة الأولى والثالثة.

١١ ــ إذا خلّصنا الفكر من انغماسه في المحسوسات ودرسناه في طبيعته الخالصة كنا أمام المنهج الجدلي في صرامته المنطقية الكاملة.

١٢ ــ هذه الصورة الخالصة هي استنباط المقولات أو توالدها توالداً ذاتياً بعضها من بعض.

حواشي الفصل الأول من الباب الثاني

(١) Hegel: Enc. [24].

(٢) Hegel : Enc. [10] [41].

(٣) G. R. Mure : «An Introduction to Hegel». p. 114.

(٤) Hegel : Enc. [II]; [3] ; [20].

(٥) Hegel : Enc. [2].

(٦) W. Wallace : « Prolegonena to The Study of Hegel's Philosophy. and Especially of His Logic» p. 359 (OXFORD 1931).

(٧) D. W. Hamlyn : «Sensation and Perception: A History of The Philosophy of Perception». p. 141 (International Lib. 1961).

(٨) Hegel : «Phenomenology;»; p. 151. (Trad. Fran. Tome. I. p. 83).

(٩) J.N. Findlay : «Hegel : A-Re-Examination» p. 89-90.

(١٠) سفر التكوين: ٢ (٢٢ ــ ٢٣).

(١١) Hegel : «The Philosophy of Right» Eng.Tran. by T.M. Knox p. 226.

(١٢) Hegel : «Phenomenology»; p. 153 -154 (Trad. Fran. Tom. I. p. 84).

(١٣) Hegel : «Phenomenology»; p. 155 — Trad. Fran. Tom. I. p. 85-6.

(١٤) Hegel : «Phenomenology»; p. 156 - Trad. Fran. Tom. I. p. 88.

(١٥) Hegel : Enc. [21].

(١٦) W. T. Stace: The Philos. of Hegel» [6].

(١٧) Hegel: «Phenomenology»: p. 159 - Trad. Fran. Tom. I. p. 90 CF. Enc. [20].

(١٨) Hegel : Enc. [85] Z.

(١٩) L. M. Baldwin : «Dictionary of Philosophy & Psychology» vol. I. 457 (art Hegel).

(٢٠) Hegel : Enc. [32] Z. & «Philos. of Relig». vol. 3. p. 20 W. Wallace Prolegomena»; p. 268 - 269.

(٢١) Hegel : Enc. [80].

(٢٢) Hegel : Enc. [80]. Z.

(٢٣) Hegel : Enc. [81] Z.

(٢٤) J. Baillie: op. cit. p. 31.

(٢٥) W. Durant : «The Story of Philosophy». p. 296.

(٢٦) Hegel : Enc. [32] Z.

(٢٧) Hegel : Enc. [79].

(٢٨) Hegel : « The Philosophy of Religion» vol. 3. p. 22— 3.

(٢٩) Hegel : Greater Logic vol. I. p. 55.

(٣٠) Hegel : Enc. [462].

(٣١) Hegel : Enc. [22] Z.

(٣٢) Hegel : Ibid. [24].

(٣٣) Hegel : Enc. [81] Z. & Greater Logic Vol. I. P. 65.

(٣٤) Hegel : Enc. [81] Z.

«هل ثمة شيء أكثر شيوعاً من تحديدات الفكر التي نستخدمها باستمرار، والتي تخرج من شفاهنا مع كل حكم نصدره. . .؟».

هيجل: المنطق الكبير ــ (من المقدمة)

أولاً : ما المقولة ؟

١٢٣ ــ انتهينا إلى أن العقل يتألف من مجموعة من الكليات أو التصورات، وأن الكلي لايكون مباشراً بل متوسطاً، والمتوسط يعني أن السلب يكمن في جوفه، فالكليات أيّاً كان نوعها تتضمن عنصر السلب، وهو العنصر الرئيسي في المنهج الجدلي، فهو الذي يحرك هذا المنهج ويدفعه إلى التقدم «فما تحمله الفكرة الشاملة في جوفها من سلب هو الذي يكون الحركة الجدلية الأصيلة. .»[1].

وعلينا أن نتذكر دائماً ما ينبهنا إليه هيجل مراراً من أن التعريفات التي «أسوقها ينبغي ألاّ ينظر إليها على أنها آرائي عن الفكر. .»[2]. إن كل ما يفعله هيجل هو وصف خصائص العقل كما كشف عنها، أمّا هذا العقل نفسه فهو موضوعي، وهو بذلك مستقل عن الأشخاص أيّاً كانوا.

غير أن العقل لايتألف من الكليات أيّاً كان نوعها، وإنما هو يتألف من نوع خاص منها: فالمنزل ، والشجرة، والأحمر. . . وغيرها كليات، لكن العقل لايتألف من هذا اللون من الكليات، وإنْ كان هذا لايمنع بالطبع من وجود عنصر عقلي فيها طالما أنها فكر ولكنه فكر انغمس في المحسوس. ولهذا فإننا نستطيع أنْ نقول عن الكليات السابقة إنها كليات حسية أو مستمدة من الحس، أمّا الكليات التي يتألف منها العقل فهي كليات عقلية خالصة، وهي التي يسميها هيجل بتحديدات الفكر Denkbestimmungen أو المقولات.

١٢٤ ــ وقد يظهر هنا سؤال يجدر بنا الإجابة عليه قبل أن نمضي في بسط الخصائص التي تميز المقولات عن غيرها من الكليات الأخرى، وهذا

السؤال هو: هل العقل الذي يقوم هيجل بتحليله هو العقل الذاتي أم هو عقل آخر منفصل عنا؟

والإجابة على هذا السؤال يسيرة بقدر ما هي هامة، لأنها تقدم لنا مثلاً للمبدأ الهيجلي المشهور في التوحيد بين الأضداد.

لاشك أن العقل بمعنى الكليات الذاتية يتميز عن العقل الموضوعي الكلي، فالأول: هو العقل منظوراً إليه من زاوية المعرفة وهو الذي تحدثنا عنه في الفصل الأول. والثاني: هو العقل منظوراً إليه من زاوية الوجود، لكن المعرفة والوجود متحدان مع اختلافهما، فالعقل الذاتي يتحد مع العقل الموضوعي في العالم لأنه مكون عن طريق نشاط هذا العقل الكلي الذي يشارك فيه[٣]. ومن هنا يمكننا القول بأن عقلنا متحد مع العقل الموضوعي في هوية واحدة، ولايكون ذلك بالطبع إلاّ إذا تحرر هذا العقل الجزئي من جميع الأهواء الفردية والأحكام المبتسرة، ونحى جانباً جميع الآراء الجزئية، باختصار: إذا أصبح عقلنا خالصاً[٤]. ولهذا «يزول في المقولات ذلك التعارض المألوف بين الذاتي والموضوعي»[٥].

١٢٥ ـ سبق أن ذكرنا أن أفلاطون كان أول مَنْ حدد بصورة منتظمة النظرية التي تذهب إلى أن هناك كليات هي صور أو مُثل للموجودات الحسية، وهي أكثر حقيقة من هذه الموجودات؛ إلاّ أنه لم يفرّق بين الكليات العقلية الخالصة والكليات الحسية المستمدة من الحس فذهب إلى أن مثال «القط» و«النبات» و«الوجود» و«العدم» وغيرها على درجة واحدة، فهي كلها مُثل لها وجود حقيقي مستقل عن ظلالها. ولم تظهر هذه التفرقة بصورة واضحة إلاّ عند كانت الذي أشار إلى لونين من الكليات: الكليات الحسية كالشجرة، والمنضدة... إلخ، والكليات العقلية الخالصة أو المقولات. وعن كانت أخذ هيجل هذه التفرقة، فالمقولة عنده لون خاص من الكليات الشاملة الضرورية التي تكمن خلف أشياء العالم، أمّا الكليات الحسية فبالرغم من أنها كليات فإنها تحمل صفة الجزئية أيضاً فهي هذا في مقابل ذلك(*). أي أن الكلي الحسي

(*) يرى هيجل أن الكليات الرياضية كالمثلث والمربع.. إلخ. كليات شبه حسية، لأنها تحتاج إلى مواد من الحس؛ والغريب أنه يوفّق في براعة بين هذه النظرة إلى الكليات ونظرته إلى تاريخ الفلسفة (الذي يقابل سير المقولات في المنطق) فيرى أن الطبيعيين الأول ليسوا فلاسفة خلّص بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، لأنهم انتهوا إلى كليات حسية (كالماء =

هو الذي ينطبق على بعض الأشياء (لحظة الجزئية) لا على الأشياء جميعاً، فبعض الأشياء منازل وبعضها أحمر، وبعضها جماد وبعضها نبات. . . إلخ، ولهذا فالمنزل والأحمر والنبات والجماد كليات حسية تنطبق على فئة من الأشياء، أمّا المقولات فهي تعبر عن الخصائص الأساسية لكل جزء من أجزاء العالم أو هي على حد تعبير هيجل الأساس الموجود في ذاته ولذاته بالنسبة لجميع الأشياء، فكل شيء له وجود، وله كيف وكم وسبب ونتيجة. . إلخ. فالوجود والكيف والكم والسبب والنتيجة مقولات أو كليات عقلية خالصة. ولهذا يرى هيجل أنه إذا كانت المقولات حسب الاشتقاق اللغوي لها، وحسب التعريف الأرسطي هي ما يُحمل على الموجود أو ما يُقال على الأشياء، فإنه يمكن أن تكون هناك مقولات كثيرة متعددة لا عشر مقولات كما ذهب أرسطو ولا اثنتي عشرة مقولة كما ذهب كانت[٦].

١٢٦ ـ غير أن التعريف السابق للمقولات قد يوحي بانطباق المقولات من الخارج على الأشياء. ولو صحّ ذلك لكان معناه أننا نعود مرة أخرى لنلقي بأنفسنا في هوّة الشيء في ذاته. ولقد سبق أن ناقشنا هذه الفكرة وبيّنا تناقضها. والواقع أن فكرة انطباق المقولات على الأشياء الخارجية تعني أمرين على جانب عظيم من الأهمية لفهم الجدل الهيجلي، الأول: أن المقولات بهذا المعنى ذاتية وليست موضوعية، فهي موجودة في عقلي أنا ثم أقوم بتطبيقها على العالم.

الثاني: أن هناك شيئاً تنطبق عليه هذه المقولات لا هو الوجود ولا الكم ولا الكيف. . إلخ. باختصار ليس هو المقولات وإنما هو «الشيء في ذاته» ونحن بذلك نعود إلى الموقف الكانتي الذي يعارضه هيجل تمام المعارضة، فهو يأخذ على كانت في دراسته للمقولات. . «عيب خطير هو أنه لم يدرس مضمون هذه المقولات ولا العلاقات الدقيقة بين المقولات بعضها وبعض وإنما بدراستها ليعرف هل هي ذاتية أم موضوعية. ونحن نقصد بالموضوعي في لغة الحياة الجارية ما يوجد خارجنا ويصل إلينا عن طريق الاحساس. ولقد ذهب كانت إلى أن المقولات: كالسبب والنتيجة. . إلخ لايمكن أن تكون موضوعية بهذا المعنى، وأنكر أن تكون هذه المقولات معطيات للإحساس ورأى

= والهواء. . الخ) ولم يعبروا عن الفكر الخالص أو المقولات. أمّا فيثاغورس الذي انتهى إلى كليات رياضية (شبه حسية) فهو يقف وسطاً بين الطبيعيين الأول وبين الأيليين الذين يبدأ بهم تاريخ الفلسفة والمنطق في آن واحد، فهم أول مَنْ عبّر عن الفكر الخالص في صورة الوجود.

على العكس من ذلك أنها تنتمي إلى فكرنـا الخالص أو إلى تلقائية الفكر ومن هنا كانت المقولات ـ إلى هذه الدرجة ـ ذاتية.»[٧]. غير أن النظر إلى المقولات على أنها ذاتية فحسب، أعني على أنها جزء من أنفسنا لابدّ أن يبدو غريباً أمام العقل السليم، فلا شك أن مثل هذه النظرة شيء غير مألوف. إن من المسلّم به تماماً أن المقولات لاتوجد في الإحساس كما يرد إلينا، فنحن حين ننظر ـ مثلاً ـ إلى قطعة من السكر فنجد أنها: صلبة، بيضاء، حلوة.. إلخ. نقول: إن هذه الخصائص «تتحد في موضوع واحد وهذه «الوحدة» هي التي لانجدها في الإحساس. ويحدث نفس الشيء إذا ما أدركنا حادثتين بينهما علاقة سبب ونتيجة، فنجد أن الحواس لاتخبرنا إلّا أن حادثتين وقعتا متعاقبتين في الزمان، أمّا أن إحداهما سبب والأخرى نتيجة وأن العلاقة بينهما علاقة سببية فلا تدركها الحواس ولاتكون واضحة إلّا أمام الفكر وحده»[٨].

١٢٧ ـ ومع أن كانت ذهب إلى أن المقولات ذاتية إلّا أنه أطلق اسم الموضوعية على ما هو بطبيعته فكر أعني على الضرورة والشمول، بينما أطلق كلمة الذاتي على كل ما نحس به أو نشعر به أيّاً كان نوعه، ومن هنا فقد أطلق كانت اسم الموضوعية على العامل العقلي، على الضرورة والشمول، ولقد كان على حق تماماً في ذلك. وأطلق على إحساساتنا ـ من ناحية أخرى ـ اسم الذاتية، لأن الإحساسات في طبيعتها تخلو من الاستقرار، إلّا أننا يمكننا القول بأن موضوعية الفكر عند كانت هي أيضاً ذاتية إلى حد ما، فالأفكار عنده على الرغم من أنها مقولات عامة وضرورية فهي ليست إلّا أفكارنا نحن فحسب. ويفصلها عن الأشياء هوّة لايمكن اجتيازها كما لو كانت الأشياء توجد بمعزل عن معرفتنا، مع أن موضوعية الفكر الحقة تعني أن الأفكار لابدّ أن تكون كذلك الماهية الحقيقية للأشياء لا أن تكون مجرد أفكار لنا.

ويمكن أن نقول تلخيصاً لذلك كله إن هناك ثلاثة معان لكلمة الموضوعي:

١ ـ فهي تعني أولاً ما له وجود خارجي كهذا الحيوان الجزئي، أو هذا النجم المعين وتلك هي الفكرة الشائعة للموضوعية.

٢ ـ وهي تعني ثانياً الضرورة والشمول وهو المعنى الذي أضافه كانت في مقابل العنصر الذاتي العَرَضي الذي ينتمي إلى إحساساتنا.

٣ ـ وهي تعني ثالثاً الفكر الذي يُدرك على أنه ماهية الشيء أو الموجود،

وهو يتميز بأنه يضاد ذلك الفكر الذي نقول عنه إنه فكرنا، نحن فحسب. وعلى ذلك فعندما نقول إن الفكر أو الفكر الموضوعي هو قلب العالم وروحه فينبغي ألّا يفهم من ذلك أننا ننسب الوعي إلى أشياء الطبيعة، لأنها موجودات غير واعية فضلاً عن أننا نشعر بنفور حين نتصور الجانب الباطني للأشياء على أنه فكر، لأننا نقول إن الإنسان يتميز عن موجودات الطبيعة بالفكر، ولهذا كان من الضروري إذا كنا سنستخدم كلمة الفكر أن نتحدث عن الطبيعة على أنها نسق من الفكر اللاواعي أو أن نقول عنها على حد تعبير شلنج، إنها عقل أصيب بالتحجر، ولهذا يُستحسن لتجنب كل سوء فهم إستخدام تحديدات الفكر (أو المقولات) بدلاً من الفكر ذاته (موسوعة فقرة ٢٤ إضافة).

١٢٨ ــ والقول بأن المقولات موضوعية يعتمد أساساً على التوحيد بين المعرفة والوجود، والوجود هنا يعني الوجود الخارجي أو موضوع الوعي بصفة عامة. ومعنى ذلك أن الذات (جانب المعرفة) والموضوع (جانب الوجود) متحدان، فالذات والموضوع ليسا حقيقتين مستقلتين تقابل كل منهما الأخرى في اختلاف وتعارض إنما هما متحدتان لأنهما جانبان لحقيقة واحدة. وأساس هذا الزعم هو أننا إذا لم نقبل هذه الفكرة فإننا لن نستطيع أن نحل مشكلة المعرفة. فلقد سبق أن انتهينا في الفصل الأول إلى أن المعرفة كلها تصورية فنحن لانعرف شيئاً إلّا من خلال التصورات. وانتهينا من ذلك إلى أن الموضوع نفسه لايوجد إلّا من حيث هو مجموعة من الكليات، ومن هنا كانت الكليات موضوعية.

والواقع أن إنكار «الشيء في ذاته» هو إثبات في الوقت نفسه لمبدأ التوحيد بين المعرفة والوجود، فالوجود يعني ما يوجد أمام الوعي. والموضوع لايكون موضوعاً إلّا إذا كان على علاقة بالذات، ولو أننا أنكرنا ذلك فسوف نقف على أرض رخوة من المتناقضات التي ترتبط بفكرة الشيء في ذاته. ولكن إذا سلّمنا بها فسوف نسلّم كذلك بموضوعية التصورات لأن الموضوع حينئذ سيكون كله عبارة عن الموضوع الذي نعرفه فحسب أي مجموعة من الكليات، وإذا سلّمنا بهذه النظرة فسوف نسلّم بالمثالية الموضوعية.

غير أننا يجب أن نكون على حذر فلا نظن ــ كما فعل كثيرون ــ أن موقف هيجل هنا هو نفسه موقف باركلي، فقد ذهب بعض الباحثين إلى القول بأن «المنهج الجدلي عند هيجل يحطم التفرقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، فهيجل ينكر الشيء في ذاته عند كانت، ويرى أن العالم لايوجد إلّا

بفضل تفكيرنا فيها، وأن الأشياء إنما توجد فحسب لأن العقل يفكر فيها.. والفكر يخلق العالم الخارجي. ويصرّح هيجل بأن منهجه الجدلي قد أنهى التعارض بين الوجود والمعرفة، وبين الذات العارفة وموضوعها، وبين القضية ونقيضها حين صهرهما في مركب واحد.. إلخ »[٩]. وإلى ما يقرب من ذلك ذهب جود ورسل وغيرهما من الفلاسفة[١٠].

غير أنَّ هؤلاء الباحثين قد فاتهم ـ في نظر هيجل ـ أن التوحيد لايكون إلاّ بين الأشياء المختلفة، وأن الهوية لاتنفصل مطلقاً عن الاختلاف، وسوف نرى ذلك بالتفصيل في سير المنهج الجدلي في الجزء الثاني من المنطق. ويكفي هنا أن نقول إنه إذا كانت الذات والموضوع متحدين فإنهما مع ذلك يتميز كل منهما عن الآخر. إذْ لاشك أن الموضوع يقابل الذات بمعنى ما من المعاني فهو ليس الذات، والقول بأن المعرفة والوجود متحدان وهما مع ذلك متميزان هو مثل للمبدأ الهيجلي المعروف في التوحيد بين الأضداد. وهو مبدأ يعني هنا أن الشيء يتحد مع الفكر بمعنى أنه ليس هناك انفصال مطلق بين الذات والموضوع، ومعنى أن الشيء يختلف عن الفكر هو أن الذات تنفي جزءاً من نفسها ـ وهو الموضوع ـ بنفسها وتعارضه. فهذا الحجر هو بالتأكيد خارج عني فهو ليس أنا وهذا هو الانفصال بين المعرفة والوجود، ولكن الحجر سيظل مع ذلك داخل وحدة الفكر، فهو ليس خارجاً عني تماماً أعني لايمكن معرفته. وهذا هو التوحيد بين المعرفة والوجود. ويعبر هيجل أحياناً عن الفكرة نفسها بقوله: إن الفكر يعبر الهوّة بينه وبين الموضوع، إذْ أن انفصال الفكر والشيء هو انفصال داخل الفكر نفسه، ولو استطاع الشيء أن ينفصل تماماً عن وحدة الفكر فسوف يصبح شيئاً في ذاته لايمكن معرفته وذلك مستحيل[١١].

١٢٩ ـ المقولات ـ إذن ـ موضوعية فهي الماهية الأساسية للأشياء، أو هي العمود الفقري للعالم. فهي على حد تعبير هيجل «قلب الأشياء ومركزها»، ومعنى ذلك أن دراسة تحديدات الفكر هي في الوقت نفسه دراسة للأشياء كما هي في حقيقتها. لأننا إذا ما نفضنا عن العالم قشوره الزائلة المتغيرة لنصل إلى ما هو أساسي ودائم في الأشياء جميعاً، لوجدنا أن المقولات هي هذا الأساس الدائم، فهي الشروط الضرورية للعالم وبدونها لاتقوم له قائمة، إذْ من المستحيل علينا أن نتصور عالماً بدون هذه الكليات.

والواقع أن أرسطو يلقي كثيراً من الضوء على الفكرة الهيجلية هنا، فالصورة بالمعنى الأرسطي هي المقولة الهيجلية أو هي على وجه الدقة الفكرة

الشاملة فكما أن كل شيء عند أرسطو له صورة، وبفضل هذه الصورة تصبح المادة شيئاً معيناً محدداً، وهذا التحديد للمادة هو المكون للشيء، فكذلك الحال عند هيجل(*). فالمقولة عنده هي جوهر الشيء، وسلسلة المقولات هي جوهر العالم كله وعليها يعتمد وجود الأشياء الجزئية كلها، فالمقولات هي مجموعة الخصائص الأساسية التي لايمكن أن يفقدها العالم دون أن يفقد وجوده معها، أي أنه يستحيل أن يوجد عالم بدون هذه الكليات العقلية الخالصة؛ فإذا كان يمكن أن نتصور عالماً يخلو تماماً من الكليات الحسية، عالماً لاتوجد فيه مناضد ولا مقاعد، ولا أشجار، ولا أشياء بيضاء ولا حمراء.. إلخ. فإن الأمر يختلف تماماً في حالة الكليات العقلية الخالصة أو المقولات، إذْ لايمكن أن نتصور عالماً بلا وحدة لأن أي تصور للعالم لابدّ أن يكون بذاته واحداً، ولابدّ أن يحتوي على موضوعات كل منها واحد، ونفس الشيء يُقال على «الإيجاب» و«النفي» فمن المستحيل أن نتصور عالماً لايمكن فيه إثبات شيء أو إنكاره، وأن يُقال عن أشيائه إنها موجودة أو غير موجودة. وباختصار إذا استطعت أن تجرد بفكرك الأشياء من الصفات الحسية العارضة، فأسقطت من العالم ما فيه من أشياء حسية فلا منازل ولا أشجار، ولا حلو، ولا مر.. إلخ. إذا استطعت أن تجرد العالم من هذه الصفات صفة وراء صفة فلن تجد أمامك بعد ذلك إلاّ الهيكل الرئيسي للعالم أعني سلسلة المقولات أو «عالم الماهيات البسيطة التي تحررت من كل تعينات الحس». إذْ يستحيل عليك أن تجرد العالم منها... يستحيل أن تجرد العالم من الوجود والكيف والكم، والسبب، والنتيجة والماهية والظاهر... إلخ(**).

١٣٠ ــ وإذا كانت المقولات هي الماهية الأساسية للأشياء فينبغي ألاّ نظن أنها تقع في عالم آخر كعالم المثل الأفلاطونية، وإنما هي على العكس موجودة أمامنا في كل وقت وعلى شفاهنا دائماً. وهنا أيضاً تجد العون عند أرسطو في توضيح الفكرة الهيجلية فكما أن الشيء عند أرسطو كلما ازدادت صورته كان

(*) تجدر الاشارة إلى أننا هنا نوضح الفكرة الهيجلية فحسب، وإلاّ فهيجل يرفض الثنائية الأرسطية فهو ينكر ما يسميه أرسطو ــ وأفلاطون من قبل ــ بالمادة أو الهيولى، كما أن الصورة الأرسطية ليست هي المقولة عند هيجل من كل وجه، ولكنهما متشابهان من حيث إنهما معاً فكر، وفكر خالص فضلا عن أنهما أساس العالم المادي وماهيته.

(**) ــ قارن: إمام عبد الفتاح إمام: «علم المنطق لهيجل» ــ تراث الإنسانية ــ العدد الأول من المجلد السابع.

أكثر في وجوده «الفعلي». ولهذا كان الله ــ وهو الصورة الخالصة ــ هو الوجود بالفعل الخالص، فالله ــ عند أرسطو ــ مع أنه فكر الفكر، أو الفكر الخالص فإنه كذلك الوجود الفعلي الخالص، فكذلك المقولات الهيجلية ــ التي يسميها كذلك بالمطلق ــ مع أنها فكر خالص إلّا أنها موجودة بالفعل وأمامنا في كل لحظة، وهي مألوفة لنا تماماً، غير أن الأمور المألوفة إلى هذه الدرجة هي لسوء الطالع أكثر الأشياء غربة لنا.

فالوجود ــ مثلاً ــ مقولة من مقولات الفكر الخالص. ونحن نقول دائمًا عن هذا الشيء أو ذاك إنه موجود، ونقول عن الأشياء التي أمامنا إنها متغيرة، أي أنها موجودة وغير موجودة في آن معاً. ولكننا لانجعل هذه المقولات موضوعاً للبحث إذْ أن خيالنا يضعها في عالم يجاوز هذا العالم مع أنها على العكس أمامنا مباشرة، إنها موجودة لدرجة أننا كلما فكرنا فلا بدّ أن نفكر فيها. ذلك لأن المقولات هي قمة البساطة وهي ألف باء كل شيء آخر ونحن نعرفها حق المعرفة فهي ما نلتقي به في حياتنا اليومية باستمرار مثل: يكون ولايكون، وكيف، كم، قدر، وجود بالقوة ووجود بالفعل، واحد وكثير.. إلخ. ومع أننا نفكر فيها تفكيراً تلقائياً ترانا نقول لأنفسنا: لايجدر بنا أن نشغل أنفسنا بأمور مألوفة إلى هذه الدرجة. خذْ مثلا عبارة «هذه الورقة خضراء» تجد أننا نذكر صراحة مقولات مثل مقولة الوجود ومقولة الفردية غير أن جعل هذه الأفكار البسيطة موضوعاً للدراسة شيء مختلف تمام الاختلاف. وحتى إذا حاولنا دراستها سوف نجد الفهم يفصل بينها في عناد صارم ويحفر بينها هوّة لامتناهية بحيث لايمكن أن تتداخل، أو أن تتحول الواحدة منها إلى الأخرى، ولهذا كانت المعركة التي يناضل العقل من أجلها هي تحطيم الصلابة التي ردّ إليها الفهم كل شيء.

١٣١ ــ وإذا كانت المقولات هي الماهية الحقيقية للأشياء، فإنها كذلك تعريفات للمطلق:

«فالوجود والمقولات الفرعية ــ شأنها شأن مقولات المنطق بصفة عامة، يمكن أن تُعتبر تعريفات للمطلق، أو هي تعريفات ميتافيزيقية لله: ذلك لأن التعريف الميتافيزيقي لله تعبير عن طبيعة الله في الأفكار بما هي أفكار، والمنطق يشمل كل الأفكار طالما استمرت في صورة الفكر». (موسوعة فقرة ٨٥).

وإذا تساءلنا هل يعني ذلك أن المقولات هي المطلق أم أنها تعريفات وصفات لشيء آخر هو المطلق، لكان الجواب أنه لافارق بين قولنا إن المقولات

هي المطلق أو أنها تعريفات ــ للمطلق: فالمقولات ليست مجرد صور للفكر وإنما هي خصائص للمطلق، ومن هنا يمكن أن تُعتبر تعريفات لـه. فما دامت التعريفات ليست من صنعنا، وإنما ترجع إلى طبيعة المطلق نفسه، فإنها يمكن أن تُعتبر تعريفات ذاتية للمطلق. والمنطق الذي يدرس هذه التعريفات إنما يعرض لنا الله في ماهيته الأزلية.

۱۳۲ ــ وإذا كانت المقولات تعريفات للمطلق فهي لاتقع في زمان ومكان لأن الزمان والمكان ينتميان إلى دائرة الطبيعة، أمّا المقولات فهي تصورات عقلية خالصة. والواقع أن فكرة الزمان ليس لها دور تقريباً في مذهب هيجل، «لأن الزمان ــ وكذلك المكان ــ يعني الانفصال والتعدد ولهذا أنكر هيجل حقيقته لأنه ينشد الوحـدة الشاملة نظراً لأنه كان ينظر إلى الكون بلون من ألوان البصيرة الصوفية التي تأثر بها في مطلع حياته»[١٢]. إن الموجود الحسي هو ما يوجد في زمان معين ومكان محدد فالطبيعة هي وحدها التي تخضع للزمان والمكان أمّا المقولات فهي خالدة[١٣]. ولذلك فهي لاتوجد وجوداً فعلياً منفصلاً عن الأشياء الحسية، فلا يستطيع أحد في الواقع أن يقول أين توجد المقولات، لسبب بسيط هو أنها لاتوجد في مكان، إنها ليست «أشياء» وجدت قبل أن يوجد العالم، فهي ليست أشياء مادية ولا كائنات نفسية، وهي لاتوجد ولن توجد أبداً بهذا المعنى.. «فالكلي لايوجد وجوداً فعلياً للعين الخارجية على أنه كلي، فالنوع بما هو نوع لاتدركه الحواس وقوانين الأجرام السماوية ليست مكتوبة في السماء: إن الكلي لايُرى ولا يُسمع لأن وجوده هو وجود من أجل العقل وحده..»[١٤]. وعلى الرغم من أن هذه الكليات تجريدات خالصة فإنها حقيقية ومعنى أنها حقيقية هو أن وجودها مستقل، بينما وجود الأشياء يعتمد عليها، والأشياء تعتمد عليها لأنها كما قال كانت: الشروط الضرورية للعالم فلا يمكن أن يوجد العالم بدونها لأن وجوده معتمد عليها ولكنها تعتمد في وجودها على نفسها فحسب، والعبارة الأخيرة لايمكن ذكرها بالتفصيل إلاّ عن طريق منطق هيجل كله.

۱۳۳ ــ وعلى الرغم من أن المقولات كثيرة ومتعددة فإنهـا ترتدّ في النهاية إلى مصدر واحد هو العقل، ولذا فهي ترتبط بعضها ببعض ارتباطاً ضرورياً باعتبارها حلقات في سلسلة واحدة، وهي إذا اكتملت فإنها تشكّل نسقاً يرتبط ارتباطاً عضوياً بحيث تتضمن كل مقولة جميع المقولات الأخرى ويمكن أن تُفسّر

كل مقولة تفسيراً واضحاً في ضوء النسق كله: فكل مقولة تعكس في ذاتها النسق بأكمله.

وسير هذه المقولات وحركتها هو ما يسميه هيجل بالمنهج الجدلي، وهو منهج يختلف أتم الاختلاف عن منهج الميتافيزيقا القديمة، فقد كان هذا المنهج الأخير يتصور الفكر متناهياً ويقطعه إلى شرائح ويرى أن كل شريحة عبارة عن مقولة مستقلة بنفسها قائمة بذاتها، فليس هناك استمرار لشريط هذه المقولات، وإنما هي قطع متناهية، ولهذا لم ير هذا المنهج بأساً في أن يلقي على نفسه سؤالاً مثل: «هل الله موجود أو هل لله وجود.»؟ مفترضاً بذلك أن الوجود حد إيجابي ولا شيء غير ذلك. وسوف نرى فيما بعد أن الوجود ليس على الإطلاق حداً إيجابياً فحسب وإنما هو حد أقل من أن يناسب الفكرة المطلقة وغير جدير بالله. خذ مثلا سؤالاً آخر من أسئلة المنهج الميتافيزيقي: «هل العالم متناهٍ أم غير متناهٍ؟» تجد أن السؤال نفسه يفترض أن المتناهي حد يناقض اللامتناهي باستمرار، ويستطيع المرء بسهولة أن يلحظ أن اللامتناهي حين يتعارض مع المتناهي بهذا الشكل، لايكون إلاّ وجهاً للمتناهي أو تحديداً له، ولكن اللامتناهي المحدود بهذه الطريقة هو المتناهي نفسه[١٥].

١٣٤ ــ وإذا كان المنهج الميتافيزيقي القديم قد أخطأ حين قطع الفكر إلى شرائح، فقد وقع في خطأ مماثل حين نظر إلى الكون فرأى أنه مؤلف من أشياء محددة ومتناهية ستظل هكذا إلى الأبد معزولة بعضها عن بعض، متعارضة تمام التعارض لايمكن التوفيق بينهما على الإطلاق. وهذا المنهج كان يلائم النظرة السكونية إلى الكون، ومن هنا فقد أدّى للبشرية خدمة عظيمة عندما لم يكن في مقدورها أن تصنع منهجاً جدلياً، فقد كان على الإنسان قبل أن يعرف كيف يصف الأشياء في حركتها أن يتعلم كيف يصفها في سكونها، ولهذا فإن هذا المنهج يمثل الخطوة الأولى في المنهج الجدلي وهي خطوة الفهم؛ وكما أن السكون حالة من حالات الحركة فكذلك المنهج الميتافيزيقي خطوة من خطوات المنهج الجدلي ولهذا. . «فإن المنهج القديم في البحث وفي الفكر؛ وهو المنهج الذي يسميه هيجل بالمنهج الميتافيزيقي له تبرير تاريخي. . فقد كان من اللازم أولاً أن يعرف الإنسان ما هو هذا الشيء أو ذاك قبل أن يتمكن من ملاحظة التحولات التي تطرأ عليه. .»[١٦].

ومعنى ذلك أن المنهج الميتافيزيقي لم يجاوز قط حدود الفهم لأنه يأخذ بمقولات الفكر المجردة أي المعزولة بعضها عن بعض دون أن يحاول دراستها

دراسة عميقة أو ترتيبها ترتيباً تصاعدياً باعتبارها ماهيات وحقائق للأشياء. وهو نقص يصلحه المنهج الجدلي الذي يدرس الكون في حركته المتدفقة وما تحمله هذه الحركة من متناقضـات من ناحية، ويعبر من ناحية ثانية عن نمو الفكر الخالص نمواً عضوياً متسقاً؛ أي أن المنهج الجدلي يقدم لنا وجهة نظر جديدة عن الكون. ولقد سبق أن ذكرنا أن مذهب هيجل هو مذهب تطوري ينظر إلى الكون على أنه في تطور مستمر. والمنهج الجدلي هو الذي يضع الأساس المنطقي أو الميتافيزيقي لهذه النظرة، فالشيء له صورته بالمعنى الأرسطي أو له فكرته الشاملة بالاصطلاح الهيجلي أو له طبيعة عقلية؛ وهو يسعى إلى تحقيق فكرته الشاملة أي إلى بلوغ طبيعته الحقيقية؛ تماماً كما يسعى لتحقيق صورته عند أرسطو. ومن هنا فهو يحطم حدوده الحالية ليصل إلى هذه الفكرة الشاملة. ولهذا فالنظرة الحقيقية للشيء هي أن ننظر إليه على أنه «تاريخ» (وهي فكرة رومانتيكية في صميمها) لأن تاريخ الشيء هو وحده الذي يكشف عن حقيقته، ويُقصد بالتاريخ هنا تاريخ تكوينه. ومن هنا كان التعريف الحقيقي للنبات هو تفسير للعملية التي يكوّن بها النبات نفسه من خلال تحطيمه للبذرة عن طريق الزهرة وتحطيمه للزهرة بواسطة الثمرة، فيكون التعريف تتبعاً تاريخياً لتكوين الشيء، ويجب تبعاً لهذا أن نكشف عن الكفاح الذي قام به هذا النبات حتى يتمكن من تأكيد وجوده، وما صادفه خلال هذه العملية من عقبات قضى عليها أو قضت عليه. وبهذه الطريقة يمكن أن يتحدد الشيء لا عن طريق مقولات الميتافيزيقا القديمة المتناهية بل عن طريق الفكر الحي اللامتناهي.

١٣٥ ـ قلنا: إن المقولات هي العمود الفقري للأشياء بمعنى أنها تعبر عن طبيعتها الحقيقية.

وقلنا أيضاً : إنها تعريفات ذاتية للمطلق أو هي لحظات تعبر كل منها عن تعين من تعيناته. ولكنها إلى جانب ذلك كله خطوات في المنهج الجدلي، فكل مقولة هي في الوقت نفسه خطوة في طريق هذا المنهج. ومعنى ذلك أن هيجل يضع أمامنا نظرة ميتافيزيقية واسعة تشمل العالم والله والتاريخ.. إلخ، بحيث يسير هذا الكل الضخم على إيقاع واحد ويمر بمراحل واحدة؛ فالطريقة التي تتحرك بها الأشياء وتؤثر بعضها في بعض هي نفسها الطريق الذي يسلكه المطلق حين يفضّ نفسه في لحظات مختلفة ومرتبطة. وهي كذلـك الطريقـة الوحيدة الممكنة لدراسة العالم دراسة فلسفية صحيحة. ولهذا نجد المنهج الجدلي بمقولاته المتعددة يقدم لنا سلّماً للمعرفة، فكل حلقة من حلقات هذا المنهج تمثل

درجة من درجات المعرفة ومرحلة من مراحل فهم الأشياء فقد أفهم الأشياء تحت مقولة الوجود، وهو فهم يمثل أدنى درجة من درجات المعرفة، لأنني إذا لم أعرف عن شيء إلّا أنه موجود فحسب، فأنا تقريباً لم أعرف عنه شيئاً قط، أمّا إذا عرفت أنه يصير فقد عرفت شيئاً أكثر. وإذا ما تدرجت في سلم المقولات كنت أسير صُعُداً في سلم المعرفة، حتى إذا ما وصلت إلى أن للشيء ماهية كنت قد قطعت شوطاً لابأس به في سبيل فهم الأشياء، فإذا ما انتهيت إلى أن الأشياء ليست إلّا فكراً، أو أنها على وجه الدقة الفكرة المطلقة، كنت قد وصلت إلى المعرفة الفلسفية أو المعرفة المطلقة التي هي أعلى مراتب المعرفة.

وأقسام المنطق الثلاثة: الوجود، والماهية، والفكرة الشاملة، تمثل ثلاثة ألوان من المعرفة[١٧]، فالقسم الأول يقدّم لنا معرفة الفهم المشترك، وهي المعرفة المباشرة التي يأخذ بها رجل الشارع فتراه لايتعدى مقولات الوجود، إذْ يكفيه جداً أن يعرف أن هذا الشيء له «قَدْر» معين من الكيف والكم. أمّا القسم الثاني فهو يمثل معرفة الفهم التي يأخذ بها العلم، لأن العلم لايكتفي بما في الأشياء من جوانب كيفية وكمية. وإنما هو ينشد إدراك الأشياء في علاقاتها بعضها مع بعض بحيث يبدو الكون أمامه شبكة ضخمة من العلاقات. أمّا القسم الثالث والأخير فهو يمثل معرفة العقل: وهي المعرفة التي تأخذ بها الفلسفة فترى الكون كله عبارة عن فكرة مطلقة، غير أن هذه المعرفة الفلسفية لانصل إليها إلّا عن طريق المرحلتين السابقتين فهي تشملها ولكنها لاتقنع بأي منهما.

١٣٦ ــ وإذا كان المنهج الجدلي يقدّم لنا سلّمًا متعدد الدرجات لمعرفة الأشياء فإنه في نفس الوقت يقدم لنا سلّمًا للصدق . فكل مقولة أو كل درجة من درجات هذا السلم صادقة صدقاً جزئياً بمعنى أنها تصبح خاطئة إذا ما وقفنا عندها ظانين أنها نهاية المطاف وأننا قد وصلنا إلى الحقيقة كاملة. فإذا قلنا ــ مثلاً ــ إن العالم موجود، كان هذا القول صحيحاً، إلّا أن الأصح منه أن نقول إنه يصير، والأصح من هذا وذاك أن نقول إنه ماهية أو مجموعة من العلاقات المتداخلة، والحكم الأكثر صواباً أن نقول إنه فكرة مطلقة. ومعنى ذلك أن المقولات اللاحقة أكثر صدقاً من المقولات السابقة والمقولات العينية أكثر صدقاً من المقولات المجردة. والصدق المطلق نصل إليه مع المعرفة المطلقة أي حين نصل إلى نهاية المقولات. «ومعنى ذلك أن جميع الأشياء المتناهية فيها جانب خطأ. والله وحده هو الاتفاق الكامل بين الفكرة الشاملة والواقع»[١٨].

وهكذا لاتكون الفكرة الشاملة مجرد تصور فحسب ولكنها وجود وحياة وواقع وحقيقة.

١٣٧ ــ والمنهج الجدلي بحلقاته المترابطة يمكننا من النظر إلى تاريخ الفلسفة نظرة متكاملة ويفسّر لنا ما قد نظنه في أول الأمر تضارباً بين المذاهب الفلسفية المختلفة. فقد كانت المناهج القديمة تنظر إلى هذه المذاهب فتراها منفصلة يقوم كل منها بذاته دون أن يرتبط بالمذهب السابق أو أن يمهد للمذهب اللاحق، وكيف ترتبط هذه المذاهب وكل منها يعارض الآخر ويناقضه؟ حتى لقد أصبح شعار كل مذهب قول السيد المسيح(*): «إتبعني، ودعِ الموتى يدفنون موتاهم»[١٩]. فتاريخ الفلسفة ــ عند النظرة القديمة ــ ليس إلّا ميدان قتال يموج بأشلاء الضحايا فقد قتل كل مذهب أخاه وقام بدفنه. وحين تظهر فلسفة جديدة يواجهونها بكلمات بطرس الرسول لزوجة «حنانيا».. «هوذا أرجُلُ الذين دفنوا رَجُلك على الباب، وسيحملونك خارجاً..»[٢٠] أيَ أن الفلسفة التي سوف تدحضك وتأخذ مكانك لن تتأخر طويلاً[٢١].

إلّا أن المنهج الجدلي يبين لنا أن الفلسفات المختلفة تجمع بينها رابطة واحدة هي التي تجعلها كلها «فلسفة». والباحث الذي يرفض القول بوجود «صورة كلية» ــ هي الفلسفة بصفة عامة ــ تتحقق في المذاهب الفلسفية الجزئية، ويصرّ على معالجة هذه المذاهب فرادى، يشبه ذلك المريض الذي نصحه الأطباء بالإكثار من تناول الفاكهة ولكنه رفض أن يأكل ما قُدِّم إليه من كمثرى وعنب وبرقوق، زاعمًا أنها ليست فاكهة وإنما بعضها كمثرى، وبعضها الآخر عنب وبرقوق[٢٢].

فالمنهج الجدلي يجنبنا النظرة الخاطئة إلى تاريخ الفلسفة، ويعبر تعبيراً صادقاً عن التطور الخالص للفكر البشري، وتمثل كل مقولة من مقولاته مذهباً فلسفياً بعينه[٢٣]. ومن هنا فإن المنطق يبدأ من حيث يبدأ التاريخ **الصحيح** للفلسفة: فتاريخ الفلسفة يبدأ بالمدرسة الأيلية التي تركّزت فلسفتها في مقولة الوجود، وهي أول مقولة في سلسلة المقولات. ثمّ عبّرت البوذية عن المقولة الثانية وهي مقولة العدم. وكان هيراقليطس أول مَنْ عبر عن أول فكرة عينية تشمل في جوفها مقولتين أخريين، وهذه الفكرة العينية هي مقولة الصيرورة التي تتضمن مقولتي الوجود والعدم. وهكذا يمضي تاريخ الفلسفة معبراً عن سلسلة

(*) قالها لواحد من تلاميذه عندما استأذنه أن يذهب أولاً إلى منزله ليدفن أبيه ثم يأتي ليتبعه ويكون من حواريه.

المقولات في صورة مذاهب فلسفية تندثر قشرتها الخارجية ويبقى مبدأها ليصبح عنصراً مكوّناً لمقولة أعلى.. ـ حتى تصل هذه السلسلة إلى قمتها في مقولة الفكرة المطلقة، وهي المقولة التي يعبر عنها مذهب هيجل. ومعنى ذلك أن المنهج الجدلي لايضيف شيئاً جديداً لأن مهمته ـ بالنسبة لتاريخ الفلسفة ـ أن يبرز للعيان ما سبق أن قالته العصور الماضية كلها عن الفكر.

ثانياً: أضلاع المثلث الجدلي

١٣٨ ـ سبق أن ذكرنا في الفصل الأول من هذا الباب (فقرة ١١٩) أن الفكر عبارة عن سلسلة من التصورات، أو سلسلة طويلة من المثلثات؛ وفرقنا بين نوعين من الفكر؛ الفكر بالمعنى الواسع الذي يشمل التصورات أيّاً كان نوعها، والفكر بالمعنى الضيق الذي يتكون من التصورات العقلية الخالصة أو المقولات. وانتهينا إلى أن الخلايا الأولى التي يتكون منها الفكر هي مجموعة من المثلثات الصغيرة. ولّما كان المنهج الجدلي يتألف من سلسلة طويلة من المثلثات التي ترتبط فيما بينها ارتباطاً ضرورياً، كان لابدّ من أن نعرض للخصائص الأساسية للمثلث الجدلي، لاسيما وأن هيجل يعتمد ـ في كثير من الأحيان ـ اعتماداً كاملاً على هذه الخصائص حين يتعذر عليه إبراز الضرورة في انتقال إحدى المقولات إلى نقيضها.

١٣٩ ـ يرى هيجل أن المثلث الجدلي يتصف بالخصائص الآتية: الضلع الأول «مباشر» أو يتصف بالمباشرة. والضلع الثاني «متوسط». والضلع الثالث يجمع بينهما، أي أنه المباشر الذي دخله التوسّط.

وتعتبر المباشرة والتوسّط من أهم المصطلحات الهيجلية إذْ يعتمد عليها سير المنهج الجدلي اعتماداً كبيراً. ويرى هيجل أن هاتين الخاصيتين ترتبطان ارتباطاً لاينفصم: «فهاتان اللحظتان «المباشرة» و«التوسط» مع أنهما في ظاهرهما متميزتان إلّا أن إحداهما لايمكن أن توجد بدون الأخرى»[٢٤]. خذ مثلاً الوجود المباشر تجد أنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتوسّط: «فالبذرة وجود مباشر بالقياس لما ينتج عنها من نبات، والوالدان بالنسبة لنسلهما وجود مباشر كذلك؛ إلّا أن البذرة والوالدين يُعتبران نسلاً لشيء آخر، والطفل بغض النظر عن وجوده المتوسط يُعتبر مباشراً لأنه موجود. والقول بأني مقيم في مدينة برلين ـ وهذا هو وجودي المباشر ـ تتوسطه تلك الرحلة الطويلة التي قمت بها إلى أن وصلت إلى هذه المدينة..»[٢٥]. ويمكن القول بأنه ليس ثمة شيء لا في الأرض ولا في

السماء ولا في الروح، ولا في أي مكان آخر لايتضمن المباشرة والتوسّط معاً[٢٦]. فهذان الحدان لاينفصلان ولايغيب أحدهما عن الآخر.

ويمكن أن نقول إن المباشرة هي الإثبات أو الإيجاب، والتوسّط هو السلب أو النفي؛ فالمباشرة تعني في وقت واحد الحضور والخلو الظاهري من العلاقات والاستقلال، فالشيء المباشر يبدو في ظاهره قائمًا بذاته أو حقيقة مستقلة لاتشير إلى شيء آخر أعني أنه يحمل السمات الأساسية لمرحلة الفهم التي سبق أن شرحناها في الفقرة رقم (١١٠). وهذا يعني أن الضلع الأول في المثلث الجدلي هو دائمًا من عمل الفهم فهو يثبت نفسه على أنه منعزل عن غيره ولايرتبط بشيء آخر.

والوجود الخالص الذي يبدأ به المنهج الجدلي باعتباره المقولة الأولى يحمل هذا الطابع: فهو بسيط، وغير متميز، ويبدو مستقلاً عن غيره، ويزعم لنفسه الحقيقة الكاملة، ولايشير إلى العدم أو أية مقولة أخرى، وهذه السمات تطبع بطابعها جميع الموضوعات في البداية أو كما يراها ـ خطأ ـ الفكر المجرد.

١٤٠ ـ وإذا كانت المباشرة هي البداية أو أي نقطة بدء أو فرض نبدأ منه، فالتوسّط هو على العكس أية نتيجة أو نهاية «لأن التوسّط يعني أنك تتخذ من شيء نقطة بداية تسير منها إلى شيء آخر، بحيث يكون وجود الشيء الثاني متوقفاً أو معتمداً على وصولنا إليه من خلال شيء آخر متميز عنه»[٢٧].

وتلك هي خاصية الضلع الثاني لكل مثلث، فهو يعني دائمًا أننا نصل إليه من خلال شيء آخر، وأنه يحمل لذلك سلباً ونفياً لهذا الشيء الأول الذي اتخذنا منه قنطرة للعبور. ولكنهما مع ذلك لاينفصلان؛ فالوقائع كما هي في ذاتها، وكذلك الأشياء، ومجرد الإحساس وغيرها تبدو لنا كلها في أول الأمر مباشرة، ونحن نكتشف بالتدريج أنها متوسطة وأن لها علاقات بدونها تصبح بلا معنى، وبالتالي فهي نتيجة للظروف والعلاقات التي تمنعنا من معالجة هذه الأشياء وحدها وبغض النظر عن أي شيء آخر.

ومعنى ذلك أن التوسّط هو الاختلاف والانقسام والتميز، ففي الضلع الثاني من المثلث الأول وأعني به مقولة العدم نجد أن الوجود قد انقسم فأخرج من جوفه التفرقة بين الوجود والعدم، وهذه التفرقة هي التوسّط.

١٤١ ـ ونحن نجد في الضلع الثالث أن الاختلاف أو التباين يختفي في وحدة واحدة بمعنى أننا نصل إلى مقولة ثالثة تمتص في جوفها التفرقة والتوسّط في

هوية واحدة. ومن هنا نجد لدينا من جديد مقولة مباشرة، مقولة واحدة تتحد مع نفسها في هوية جديدة، وحين يظهر من جوفها نقيضها سنجد لدينا من جديد توسطاً يتحد مرة أخرى في مركب أعلى.. وهكذا. والمقولة الأخيرة في سلسلة المقولات ستكون مقولة مباشرة، ولكنها تحتفظ في جوفها بجميع الاختلافات والفروق الموجودة في جميع المقولات السابقة.

والضلع الثالث يجمع دائمًا بين المباشرة والتوسّط أو هو المركب في كل مثلث من الضلعين الآخرين. وهذا المركب يزيل الاختلاف والتناقض الموجود بين الضلع الأول والثاني ويحتفظ بهما في آن واحد. وهذا النشاط المزدوج للضلع الثالث هو ما يعبر عنه هيجل بكلمة «يرفع aufheben» وهو مصطلح يرى هيجل أنه من أكثر المصطلحات أهمية في الفلسفة(٢٨). وهو يعني (أ) يلغي أو ينفي (ب) يحفظ ويبقي، وهو يستخدمه بالمعنيين معاً. فالضلع الأول يلغيه النقيض أو الضلع الثاني ولكن المركب يحتفظ به وبالنقيض معاً. وبذلك يكون المركب بمصطلحات أرسطو هو الصورة المتطورة والمتحققة بالفعل للقضية والنقيض، وهما مادته القريبة، أو كما يقول هيجل هما لحظات مرفوعة (بمعنى ملغاة وموجودة في نفس الوقت) في المركب. فالضلع الثالث يمحو الاختلاف بين الضلعين الآخرين ويحتفظ به في آن واحد: خذ مثلاً الوجود والعدم في المثلث الأول تجد أن التناقض والاختلاف بينهما يُدمج في وحدة هي الصيرورة. ومعنى ذلك أن الاختلاف لم يلغ تماماً لأن المقولة الجديدة هي وحدة الاختلاف وليست مجرد هوية بسيطة. والقول بأنها وحدة الاختلاف يعني أن الاختلاف باطن والقول من ناحية أخرى أنها وحدة الاختلاف يعني اندماج هذا الاختلاف، فليس لدينا مجرد توحيد أعني إلغاء للاختلاف، ولا مجرد تناقض أي إبقاء على الاختلاف، وإنما لدينا وحدة أضداد. فالصيرورة هي وحدة الوجود والعدم وفيها يُرفع الاختلاف والتباين بينهما، ومع ذلك فما يزال الوجود والعدم موجودين في الصيرورة، ويمكن أن يظهرا بتحليل هذه المقولة. صحيح أنهما لم يعودا بعد مقولات منفصلة أعني تجريدات متضادة، فهما بهذا المعنى قد فنيا، ولكنهما يوجدان مع ذلك في مقولة الصيرورة كعوامل حية تكوّن هذه المقولة.

١٤٢ ــ والضلع الثالث في كل مثلث يصبح ضلعاً أول في مثلث جديد. ولكنه يظل مع ذلك يحمل في جوفه المقولتين السابقتين بما بينهما من تضاد. ومعنى ذلك أن مركب المثلث الثاني سوف يحتفظ في جوفه بالقضّية والنقيض في هذا المثلث. وبما أن الضلع الأول في هذا المثلث كان هو المركب في المثلث

السابق، وكان يحتفظ في جوفه بالضلعين الآخرين (القضية والنقيض) فإن ذلك يعني أن المثلث الثاني يحتفظ في جوفه بجميع المقولات السابقة. وهكذا يسير المنهج الجدلي دون أن يفقد شيئاً على الإطلاق، ولكنه في كل خطوة من خطوات سيره يحتفظ في جوفه بجميع الخطوات السابقة. والمقولة الأخيرة سوف تحتفظ في جوفها بالسلسلة منذ بدايتها، ولهذا السبب كانت هذه المقولة أكثر المقولات كلها عينية وذلك بفضل عناصرها أي المقولات السابقة.

١٤٣ ـ ويوصف الضلع الأول والثاني في كل مثلث «بالتجريد» أمّا الضلع الثالث فيوصف «بالعينية» والعيني هو «الكل» الذي يجاوز الوجهين المجردين وهو أكثر حقيقة منهما إلاّ أنه مع ذلك ليس حقيقياً تماماً، لأننا إذا ما نظرنا إليه بنظرة أعمق لوجدناه أحد جوانب كلٍ جديد أكثر منه عينية ومن ثمّ فهو أكثر حقيقة من الكل العيني الأول. ومن هنا فإن هيجل يقدم لنا نمواً وتطوراً لدرجات الحقيقة بحيث يبدو الكل الواحد أكثر حقيقة من كلٍ آخر نسبياً لأنه يحتوي على عناصر أكثر. أمّا الحقيقة النهائية الكاملة فهي لاتوجد إلاّ في الكل الذي يحوي جميع أنواع الكل الأخرى كأجزاء له، وبذلك يصل إلى درجة من العينية تبدو إلى جانبها كل أنواع الحقائق الأخرى مجردات. وهي مجردات لأنها جُرّدت من الكل الذي تنتمي إليه والذي تظهر فيه حسب طبيعتها الحقيقية. ومثل هذا التجريد تزييف للحقيقة ومن ثمّ فالوجود المنفصل الذي يبدو قائماً بذاته ليس حقيقياً بل وهماً، أمّا الشيء الوحيد الحقيقي تماماً فهو الكل الذي يشمل جميع أنواع الكل الأخرى وهو المطلق، يقول هيجل: «الحقيقة نفسها عينية بمعنى أنها تقدم لنا مبدأ الوحدة ولكنها كذلك تتطور تطوراً ذاتياً، ومن هنا يمكن القول بأن الحقيقة هي مجموع أو جملة الفكر.. والأجزاء الفرعية التي يشملها هذا الكل ضرورية.. وهي لاتكون ممكنة إلاّ إذا تميزت ثم اتحدت..»(٢٩).

١٤٤ ـ معنى ذلك أن الضلع الثالث ـ أو المركب ـ دائماً عيني لأنه يحوي الضلعين الآخرين، ولهذا نجد أن المقولات العليا تحوي المقولات الدنيا بحيث لايفقد المنهج الجدلي شيئاً أثناء سيره كما سبق أن ذكرنا. غير أنه إذا كانت المقولات العليا تحوي المقولات الدنيا، فإن العكس صحيح أيضاً، وبعبارة أخرى المقولات العليا (كالصيرورة) تحوي المقولات الدنيا (كالوجود)، ولكن العكس صحيح أيضاً، فالوجود بدوره يحوي الصيرورة. ويتضح ذلك من قولنا إن الصيرورة قد خرجت من جوف الوجود، ذلك لأن خروج مقولة من جوف

مقولة أخرى ممكن في حالة واحدة فقط وهي إذا كانت الأولى تحوي الثانية، ونستطيع أن نصوغ هذه الفكرة بعبارة أوضح فنقول: إن المقولات العليا تحوي المقولات الدنيا صراحة أو علانية، فالصيرورة تتضمن الوجود صراحة إذ لايمكن أن نفهم معنى الصيرورة بغير اشتمالها على الوجود. ولكن المقولات الدنيا تحوي المقولات العليا ضمناً، فمقولة الوجود تتضمن في جوفها مقولة الصيرورة وإلاّ لما خرجت منها، ولما تقدم الجدل من الوجود إلى الصيرورة. ويطلق هيجل على الضلع الأول من كل مثلث مصطلحاً خاصاً هو: «ما هو في ذاته an sich» أعني ما هو ضمني أو ما هو بالقوة بلغة أرسطو. وعلى الضلع الثالث «اسم ما هو لذاته fur sich» أعني ما هو صريح أو علانية أو بالفعل.

فالضلع الأول هو الضلع الثالث ضمناً أو بالقوة، تماماً كما أن بذرة البلوط هي شجرة البلوط ضمناً. وذلك لأن الضلع الثالث ينمو في سير العملية الجدلية من الضلع الأول، فالوجود يحوي الصيرورة ضمناً أو بالقوة، وللانتقال من أحدهما إلى الآخر لابدّ من إضافة العدم وهو مقولة جديدة تظهر من رحم الوجود نفسه: فالوجود يضع العدم أولاً، ولهذا فمقولة العدم كانت كامنة في مقولة الوجود ومن ثمّ كانت الصيرورة بدورها مستخرجة من جوف الوجود. وعلى ذلك فالوجود هو الصيرورة ضمناً أو بالقوة، والصيرورة من ناحية أخرى ليست إلاّ الوجود وقد عبر عن حقيقته صراحة[٣٠] وما يُقال على المثلث الأول يُقال على سلسلة المثلثات كلها؛ وكما أن الوجود هو الصيرورة بالقوة، فإن الصيرورة هي بالقوة المركب في المثلث التالي: وهكذا. وما دام كل مركب يخرج من جوفه المركبات التي سبقته، وطالما أنه لايمكن أن يأتي شيء من الخارج في أية خطوة من خطوات المنهج الجدلي، فإن الوجود على ذلك ليس هو الصيرورة بالقوة فحسب ولكنه بالقوة أيضاً جميع المقولات التالية، فالمقولات الكثيرة المتعددة التي تلي الوجود يتضمنها الوجود كلها بالقوة، لأنها إذا لم تكن موجودة في جوفه لكان خروجها منه مستحيلا، وإذا وجدت فكرة لم تكن موجودة من قبل في المقولة الأولى أعني في مقولة الوجود دلّ ذلك على خطأ في سير المنهج الجدلي، وبالتالي فالوجود هو ضمناً جميع المقولات التالية ومن هنا قال هيجل: «الوجود هو الفكرة الشاملة بالقوة..»[٣١]. والفكرة الشاملة هي آخر مقولات المنطق، وبما أن الوجود هو الصيرورة ضمناً فإن دراسته على أنه وجود فحسب يعني أننا لن نصل إلى حقيقته الكاملة لأننا لم نعرف بعد كل محتوياته، فحقيقة الوجود هي الصيرورة. وهذا هو ما عبر عنه هيجل بصفة عامة في قوله: إن المركب هو حقيقة القضية

والنقيض. بل إن الصيرورة نفسها لاتعطينا حقيقة الوجود ـ لأنها ليست وحدها الكامنة في مقولة الوجود وإنما هذه المقولة تحمل أيضاً جميع المقولات التالية بما في ذلك المقولة الأخيرة، وبالتالي فالمقولة الأخيرة هي وحدها التي تعطينا الحقيقة الكاملة، أمّا الصيرورة فهي خطوة إلى الأمام نحو هذه الحقيقية، إنها أقرب الحقائق إلى ا لوجود. ومما له مغزاه أن يصف هيجل الضلع الأول والثاني بأنهما «لحظات أو عوامل يتجه الجدل إلى التأليف بينهما»[٣٢].

ثالثاً : بداية الطريق

١٤٥ ـ كيف يبدأ المنهج الجدلي؟ أو ماهي المقولة الأولى التي يبدأ منها سيره؟ لقد سبق أن ذكرنا أن المقولات هي نسق العقل، ومن ماهية العقل أن تكون العملية كلها ضرورية لا أن تكون مصادفة واتفاقاً، إنها لاتبدأ وتنتهي كما اتفق وإنما تسير بمقتضى طبيعة العقل نفسه ولايمكن أن تغيرها الأهواء الفردية. فإذا ما بدأ المنهج الجدلي سيره كيفما اتفق دلّ ذلك على أنه بدأ بداية غير عقلية. ومن ثم فلابدّ أن تكون المقولة الأولى هي المقولة الأولى بالضرورة العقلية الخالصة. ولاتنطبق هذه الملاحظة على المقولة الأولى وحدها ولكنها تنسحب كذلك على المقولة التي تليها، ثم تنطبق أيضاً على سلسلة المقولات كلها بمعنى أنها لابدّ أن تكون ضرورية، ولابدّ أن تحددها طبيعة العقل نفسه لا أن نحددها نحن. والواقع أننا لسنا نحن الذين نرتب سير المنهج الجدلي، ولكنه يسير سيراً تلقائياً ذاتياً فهو منهج موضوعي يوجد مستقلاً عنا، وسلسلة المقولات التي يكشف عنها سير المنطق لادخل لنا فيها ولا دخل لهيجل فيها كذلك.

١٤٦ ـ ومن هنا فالمقولة الأولى هي المقولة التي تفرضها الضرورة العقلية أولاً، أو هي المقولة الأولى منطقياً أي التي تسبق جميع المقولات الأخرى من الناحية المنطقية فما هي هذه المقولة؟ يقول هيجل «كما أننا في ظاهريات الروح بدأنا بالوعي المباشر، فإننا هنا لابدّ أن نبدأ بالمعرفة المباشرة. وبما أننا في ميدان العلم الخالص، فلابدّ أن نبدأ بالمباشرة الخالصة. والمباشرة الخالصة تعبر هي ذاتها عن طبيعة الفكر. وهذه المباشرة الخالصة هي الوجود الخالص. فكما أن المعرفة الخالصة لاتعني شيئاً سوى المعروف المباشرة فحسب، فكذلك الوجود الخالص لايعني شيئاً سوى الوجود بصفة عامة، والوجود ولا شيء آخر. . دون أية تحديدات أخرى»[٣٣]، ذلك لأن البدء الأول لايمكن أن يتوسط له شيء، كما لا يمكن أن يتحدد أو يتعين أكثر مما هو عليه، ومن هنا فإن نقطة البداية هي الوجود الخالص.

١٤٧ ـ ويرى هيجل أنه ليس هناك شيء من التعسف في أن يبدأ سلم المقولات بهذه المقولة: الوجود الخالص، ذلك لأن المنهج إذا ما بدأ بغيرها فلابدّ أن يبدأ بشيء آخر أكثر تحديداً، ومن هنا فسوف يكون شيئاً متوسطاً لامباشراً.. مع أن المنهج لم يخط خطوته الأولى بعد. ومعنى ذلك أننا لانستطيع أن نبدأ بشيء عيني لأن الشيء العيني يتضمن في جوفه علاقات، وذلك يعني أنه يتضمن توسطاً وهو في هذه الحالة يكون نتيجة ولايكون بداية.. لأن البداية لابدّ أن تكون مباشرة وخالصة أي لابدّ أن تكون هي الوجود الخالص.

ويرى «فيندلي» في تفسيره لبداية المنهج الجدلي بالوجود الخالص أن ارتباط الوجود بالبداية «هو في الواقع تحصيل حاصل.. لأن مجرد الوجود هو ما يكون لدى الإنسان بالضرورة حين يبدأ في التفكير، ويرى هيجل أنه ليس هناك فكرة أخرى تقوم بهذه الوظيفة»[٣٤].

وفيندلي في هذا التفسير يقترب من «مكتجارت» الذي يرى أن بداية هيجل من الوجود يبرره القول بأنه من المستحيل أن نشك في أن «شيئاً ما موجود» ما دام وجود الشك يتضمن على الأقل أن الشك نفسه موجود[٣٥]، أي أن «مكتجارت» يوحّد بين بداية المنهج الجدلي والكوجيتو الديكارتي؛ غير أن هذا التفسير يمكن الاعتراض عليه بنفس الاعتراض على بديهية ديكارت. فقد لايكون ثمة نزاع في أن هناك وجوداً ـ فيما يرى ستيس ـ[٣٦] إلاّ أن هذا القول لايعدو أن يكون تقريراً مجرداً وبداية غير عقلية وغير ضرورية، ولايمكن للمنهج أن يبدأ بمثل هذه البداية.

ولهذا يقدّم لنا «ستيس» تفسيراً آخر هو في الواقع أقرب إلى الروح الهيجلية وهو نفسه التفسير الذي قدمه «ميور»[٣٧] فيرى «ستيس» أن المبدأ بالنسبة للتصورات هو بصفة عامة أن أكثر التصورات عمومية تسبق أقلها عمومية. ومن ثم تسبق الأجناس الأنواع، فتصور الحصان مثلاً يفترض تصور الحيوان فلا يمكن أن تكون لديك فكرة عن الأحصنة ما لم تسبقها فكرة عن الحيوان، ولايمكن أن تعرف ما الحصان قبل أن تعرف ما الحيوان؛ فما هو أكثر عمومية أعني الجنس «حيوان» يسبق منطقياً الأقل عمومية أعني النوع «الحصان» ولكن العكس غير صحيح، فالحيوان لايفترض الحصان وباستطاعتك أن تفهم الحيوان جيداً دون أن تكون لديك أدنى فكرة عن الحصان، وهذا المبدأ ينطبق على جميع التصورات، وبالتالي على جميع المقولات؛ فالمقولة الأكثر تجريداً أو الأكثر عمومية تسبق غيرها ويكون لها المكان الأول فى المنطق، والأقل منها

سيكون لها المكان الذي يليه، ومن ثمّ فالمقولة الأولى ستكون أكثر المقولات عمومية وهي الجنس الأعلى، ومن ثم فالمقولة الأولى هي أكثر المقولات تجريداً وسوف نصل إليها عن طريق السير بعملية التجريد إلى أقصى حد لها. وأقصى تجريد ممكن هو ما تشترك فيه الموضوعات التي يمكن أن ندركها في الكون وهو تصور الوجود. فليست جميع الأشياء مادية، ولكنها كلها لها صفة الوجود فجميع الأشياء موجودة. وهناك أشياء لايصحّ أن نقول عنها إنها خضراء، أو إنها صلبة أو حلوة.. إلخ. ولكن مهما كان الشيء الذي نختاره من بين موضوعات الكون فمن الصواب دائماً أن نقول عنه إنه موجود. ومن ثم فلابدّ أن يكون الوجود هو المقولة الأولى. أضفْ إلى ذلك أن جميع المقولات تفترض مقولة الوجود فهو يسبقها منطقياً: فالكيف والكم والسبب والجوهر... إلخ. تفترض الوجود، فالسبب مثلاً لون من ألوان الوجود، فلا يستطيع أحد أن يكوّن فكرة عن السبب ما لم تكن لديه أولاً فكرة عن الوجود، ولكن العكس غير صحيح، إذْ يستطيع الإنسان أن يكوّن فكرة الوجود دون أن يعرف المقصود بفكرة السبب، تماماً كما أن الإنسان يستطيع أن يكّون فكرة الحيوان دون أن تكون لديه فكرة الحصان. وبالمثل فالانسان لايستطيع أن يعرف الكم دون أن يعرف الوجود وقلْ مثل ذلك في جميع المقولات.

١٤٨ ــ والواقع أن التفسير الذي يقدمه «ستيس» يبرره أن المنهج الجدلي عند هيجل يسير من المجرد إلى العيني، فقد سبق أن رأينا أن المقولات الدنيا مجردة والمقولات العليا عينية، والمثلثات الأولى أكثر تجريداً من المثلثات الأخيرة. وهكذا نرى أن المجرد يسبق العيني. بل إن ثراء الجدل ــ فيما يرى سارتر ــ يكمن في العبور من المجرد إلى العيني، أي من التصورات الأولى إلى مبادىء الفكر الأكثر غنى..[٣٨]. «والواقع أن كل سير فلسفي إذا ماكان منهجياً ــ أعني إذا ما كان ضرورياً ــ هو سير يبرز إلى العلن ما هو متضمن في الفكرة الشاملة..»[٣٩]. وبداية السير لابدّ أن تكون بداية مطلقة أو بداية مجردة خالصة ــ وهما هنا بمعنى واحد ــ فهي يجب ألّا تفترض شيئاً آخر، ولايتوسطها شيء آخر، ولايكون لها أساس آخر، بل لابدّ أن تكون هي نفسها أساس العلم كله وهي من ثم لابدّ أن تكون شيئاً مباشراً أو بالأحرى المباشرة نفسها. وكما أنها لاتتضمن تحديداً لشيء آخر فإنها كذلك لايمكن أن تحوي في ذاتها أي تحديد أو مضمون، لأنها إنْ حوت شيئاً من ذلك لأصبحت متميزة وعلى علاقة بأشياء أخرى، وبالتالي لاصبحت متوسطة، ومن ثم فالبداية هي الوجود الخالص[٤٠].

خاتمة:

١٤٩ ـ يمكن أن نقول في النهاية: إن المنهج الجدلي عند هيجل منهج موضوعي وليس منهجاً ذاتياً يضعه الباحث لنفسه؛ وهو موضوعي لأنه يعبر عن نشاط العقل الموضوعي كما يتمثل في حركة المقولات وتسلسلها. ولمّا كانت المقولات ـ إلى جانب أنها الماهية الأساسية للعقل الموضوعي ـ تعبر عن الهيكل العظمي للكون فإن حركتها هي نفسها حركة الأشياء ولكن في صورة عقلية خالصة. وهذا يعني أن المنهج الجدلي عبارة عن منطق جديد هو منطق الحركة والتغير والتطور في مقابل المنطق الأرسطي القديم الذي كان يعبر عن السكون والاستقرار والماهيات الثابتة. فقد كان المنطق الأرسطي يرى أن للشيء هوية ثابتة بحيث يمكن أن نقول عنه إنه «هوهو» فجاء منطق هيجل ليرى أن القول بأن «الإنسان إنسان» أو «أ هي أ» لايقدم لنا شيئاً عن حقيقة الإنسان، في حين أن القول بأن الإنسان عاقل «أ هي ب» فهو يقدم لنا شيئاً عن حقيقته؛ غير أن الإنسان ليس عاقلاً فحسب ولكنه كذلك فانٍ «ج» وحيوان «د» واجتماعي «هـ».. إلخ. فالانسان يمكن دائمًا أن يكون موضوعاً لمحمول آخر، وليست طبيعته شيئا يختفي وراء هذه المحمولات، وإنما هي تنكشف في هذه المحمولات. فكل محمول منها يخبرنا بشيء جديد عن حقيقة الإنسان وطبيعته[٤١] وهكذا نظر المنطق الهيجلي إلى الكون فرآه كلاً عضوياً حياً دائم الحركة والتطور ولم يجد فيه تلك الماهيات الجامدة الثابتة التي كان يتحدث عنها المنطق الأرسطي. ولّما كانت الحركة دليلاً على وجود نقص في الشيء أو كما قال برادلي «الحركة مستحيلة على الشيء إذا كملت حقيقته». فالمنطق الجدلي الهيجلي يرى أن ما يدفع الكون إلى الحركة هو ما يكمن فيه من سلب أو تناهٍ، فالأشياء المتناهية أشياء ناقصة تبحث عن تمامها، ولهذا فهي تحاول جاهدة أن تحقق صورتها كاملة. وفي هذه المحاولة تلغي نفسها لتكون شيئاً آخر يعبر عن صورتها الحقيقية، وهذا الشيء الجديد بدوره يتطور إلى شيء آخر.. وهكذا. والصورة الكاملة التي تحقق نفسها وتتفق مع فكرتها هي «المطلق أو الله» فالله هو «الاتفاق الكامل بين الفكرة الشاملة والواقع».

١٥٠ ـ ونريد أن نختم هذا الفصل بمناقشة لفكرتين هامتين: الأولى هي الفكرة التي شاعت حول إنكار هيجل لقانون عدم التناقض. والثانية هي فكرة «كوجيف» عن الجدل الهيجلي.

فلابدّ أن نلقي على أنفسنا ذلك السؤال الذي كثيراً ما أثاره النقاد وهو:

هل أنكر هيجل قانون عدم التناقض حين ذهب إلى أن كل مقولة تحوي ضدها أو أنها في الحقيقة هذا الضد نفسه؟ إن القول بأن الوجود واللاوجود متحدان يبدو تخطيًا لهذا القانون، غير أن هذا القول ليس صحيحاً. ذلك لأن هذا القانون نفسه هو الذي يضطرنا إلى أن نَعْبر من المقولة الثانية إلى المقولة الثالثة في كل مثلث، لأن العقل لايمكن أن يطمئن إلى التناقض، ومن هنا فلابدّ أن ينحلّ هذا التناقض في مركب أعلى[٤٢]. ومن ناحية أخرى فلم يكن في استطاعة هيجل أن يقول إن قانون عدم التناقض قانون كاذب وإلّا لوقع في المحظور، أعني لوقع فريسة لقانون الثالث المرفوع الذي يحاربه؛ فهو إنْ ذهب إلى أن قانون عدم التناقض كاذب تماماً لكان معنى ذلك أنه يقول إن هذا القانون إمّا أن يكون صادقاً أو كاذباً ولاثالث لهما. وهذا ما لم يفعله هيجل ولكنه ذهب إلى أن هذا القانون نصفه حق ونصفه خطأ[٤٣]. وهذا يعني أن العقل من طبيعته الوقوع في التناقض ولكن ذلك ليس إلّا نصف الحقيقة فقط، فالعقل لايركن إلى هذا التناقض وإنما يخرج منه إلى مركب أعلى. وكل ما يُعاب على هيجل في هذا الصدد ــ على نحو ما سوف نبين فيها بعد ــ أنه خلط بين التضادوالتناقض واستخدم في غموض كلمة «الآخر» بالمعنيين معاً كلما بدا التناقض بين الضلع الأول والثاني غامضاً، حتى إن بعض الباحثين يرى أن المنطق يكون أكثر اتساقاً لو استخدمنا باستمرار كلمة الآخر أو المقابل بدلاً من النقيض.

١٥١ ــ والفكرة الثانية التي نودّ أن نناقشها في ختام هذا الفصل هي فكرة «كوجيف» عن الجدل الهيجلي. فقد تساءل ما الذي يعنيه هيجل بهذا الجدل؟ وأجاب بأنه يمكن التمييز بين معنيين هما: (أ) المعنى الضيق وهو الذي يطلقه هيجل على الضلع الثاني من كل مثلث، أو على لحظة السلب: لحظة عبور الشيء من الضلع الأول إلى الضلع الثالث. (ب) والمعنى الواسع وهو الذي ينسحب على الحركة كلها أي على المثلث وسلسلة المثلثات بأسرها[٤٤]. وأورد «كوجيف» تأييداً لذلك نصاً لهيجل سبق أن ذكرناه في الفقرة رقم ١١٧ من هذا البحث حين تحدثنا عن الجوانب الثلاثة لكل فكرة منطقية ولكل حقيقة. غير أن كوجيف يضيف إلى ذلك قوله: إن الباحث قد يظن أن الجدل ــ خاصية للفكر المنطقي. أو بمعنى آخر أنه منهج فلسفي للبحث والدراسة، وذلك غير صحيح. لأن المنطق الهيجلي ليس منطقاً بالمعنى المألوف لهذه الكلمة، فهو ليس نظرية في المعرفة، ولكنه «انطولوجيا» أو علم للوجود. ومن هنا فإن

الخصائص التي ذكرهــا هي خصائص الوجود نفسه، فمقولات المنطق هي مقولات انطولوجية وليست مقولات منطقية أو معرفية genoseologique وإذا كان الفكر المنطقي له ثلاثة جوانب وإذا كان هذا الفكر من ناحية أخرى جدلي (بالمعنى الواسع) فإنه كذلك لسبب واحد هو أن الوجود جدلي بهذا المعنى نفسه (ص ٤٤٩).

وينتهي «كوجيف» من ذلك إلى القول بأن «نظرة الفيلسوف أو العالم حين يواجه الوجود أو حين يكون أمام الواقع وجهاً لوجه لابدّ أن تكون نظرة تأملية خالصة، كما أن النشاط الفلسفي أو العلمي سيكون نشاطاً وصفياً بسيـطاً للواقع؛ ومن ثمّ فالمنهج الهيجلي ليس منهجاً جدلياً على الإطلاق، وإنما هو منهج وصفي أو تأملي، أو هو منهج ظاهري بالمعنى الذي استخدم فيه هوسرل هذا اللفظ..»

وهو يستشهد على رأيه هذا بنصوص من ظاهريات الروح يقول فيها هيجل إن المعرفة الحقة لابدّ أن تترك ما في الموضوع من حياة أو لابدّ أن تسلّم نفسها للموضوع بحيث تغوص في أعماقه وتتبع المجرى الذي يسير فيه هذا الموضوع، وهي حين تعود إلى نفسها فإنها تكون قد استحوذت على ما في مضمون الموضوع من ثراء؛ أي أن العالم أو الفيلسوف يجب ألاّ يضيف إلى الظاهرة التي أمامه شيئاً وألاّ يحذف منها شيئاً وإنما عليه أن يتقبلها كما هي، وإذا ما اتضح بعد ذلك أن هذه المعرفة جدلية فالسبب يرجع إلى أن المضمون الذي أمامها يحمل هذا الطابع الجدلي، أمّا هي فهي وصفية أو تأملية. ولهذا فالعالم الحق والحكيم الأصيل هو الذي يرتدّ موقفه إلى تأمل بسيط للواقع وللوجود وما فيهما من حركة جدلية. إنه يشاهد ما هو موجود ثم يصف بالضبط ما شاهده، وليس لديه ما يفعله غير ذلك: إنه لايغير من هذا الواقع شيئاً ولايضيف إليه شيئاً (ص ٤٥٤).

١٥٢ ــ ويبدو أن «كوجيف» حصر النهج الجدلي في نطاق المناقشات أو الحوار الذي يدور بن أشخاص مختلفين فهو يرى أن العلم ظهر أولاً في صورة الأسطورة، وأن هذه الصورة كانت تحذف ما في الواقع من متناقضــات حتى تقدم عنه صورة حقيقية، ولم يكن في هذه الأسطورة برهنة على شيء ولا مناقشة لشيء ولهذا لم يكن فيها «صدق ولا كذب» ولا علم بالمعنى الدقيق. ثم حين تعددت الأساطير واصطدم بعضها ببعض حاول الإنسان أن يفرض على غيره من الناس ما يؤمن به سواء عن طريق القوة أو غيرها، أي أنه حاول أن يرغم

الآخرين أن يقولوا ما يقول. وهكذا وجد الإنسان نفسه يناقش خصومه حين بدأ يتحدث إليهم أو حين دخل معهم في حوار، وهنا فقط بدأ يستخدم المنهج الجدلي (ص٤٥٦).

وهكذا كان المنهج الجدلي عند سقراط وأفلاطون منهجاً يعتمد على الحوار بين أشخاص مختلفين يعرضون قضايا وآراء متباينة (ص ٤٥٦).

١٥٣ ـ والرد على اعتراض كوجيف يجعلنا نعود إلى القول بأن هيجل يفرّق بين ثلاثة أنواع من المعرفة (أ) فهناك موقف رجل الشارع الذي يدرك الأشياء في مباشرتها ويتقبلها كما هي وهو موقف يمثل وجهة نظر ناقصة. (ب) موقف العالم الذي يحاول أن يغوص وراء الظاهر ليدرك ماهية الشيء وهو وإنْ كان خطوة في سبيل إدراك الحقيقة إلاّ أنه موقف ناقص كذلك. (جـ) ثم هناك أخيراً موقف الفيلسوف الذي يدرك العالم في حقيقته الكاملة على أنه فكر. وهذه المواقف الثلاثة تتضمن كلها «اللحظة الجدلية» التي سبقت الإشارة إليها وأعني بها سلب الطبيعة الجزئية للأشياء وإدراك الجانب الكلي فيها. فإدراك رجل الشارع نفسه للشجرة لايعني «وصفاً» لها بمقدار ما يعني الدخول في عملية جدلية تبدأ من سلب الشجرة الجزئية وتنتهي بإدراك الشجرة الكلية. فلقد سبق أن رأينا في الفصل الأول أن إدراك الجزئي مستحيل ، وبالتالي فكل معرفة تعني معرفة للكليات والكليات تتضمن عنصر السلب أو اللحظة الجدلية التي تمثل همزة الوصل بين الضلع الأول والثالث في كل مثلث؛ ولهذا يقول هيجل: «إن الجدل هو روح كل معرفة علمية (أي فلسفية) حقيقية»[٤٥].

وإذا كان الجدل يكمن في أي لون من ألوان المعرفة ـ مادامت المعرفة كلها تصورية ـ فهو يمثل كذلك قلب المنهج الفلسفي الصحيح؛ ذلك لأن حقيقة العالم لاتنكشف إلاّ بالنظرة الفلسفية وحدها، وهذه النظرة هي سلب لموقفين هما الموقف الذي يقفه رجل الشارع (وهو ما تعبر عنه مقولات الوجود) وموقف العالم الذي تعبر عنه مقولات الماهية ـ بحيث نصل إلى الموقف الفلسفي الأصيل الذي يرى العالم بظواهره مجموعة من الأفكار الخالصة المتصلة اتصالاً ضرورياً؛ وهذا الموقف هو ما تعبر عنه مقولات الفكرة الشاملة التي هي في الوقت ذاته جمع للموقفين السابقين. ذلك لأن العالم يظهر فعلاً تحت مقولات الوجود، ولكنه في الوقت ذاته لايظهر تحت هذه المقولات وحدها (لأنه يظهر كذلك تحت مقولات الماهية ومن هنا كانت الماهية سلباً للوجود) وإنما يظهربنظرة أعمق على أنه الفكرة الشاملة. ومن هنا جاء قول هيجل الذي سبقت الإشارة

إليه (فقرة ٨٩): «إن نمو الفكرة الشاملة أو سيرها هو ما أسميه بالمنهج . . ».

١٥٤ ــ ومعنى ذلك أن الباحث لايشاهد «ما هو موجود ثم يصف بالضبط ما شاهد» كما يقول «كوجيف» لأن الباحث «لايتقبل» الظواهر كما هي ولكن «. . بنشاط الفكر يحدث شيء من التغيير في الطريقة التي تمثل بها الظواهر أمامنا، أو كما تظهر لنا في الإحساس والإدراك الحسي والتصور. . . إلخ وهكذا يتضح أنه لابدّ من توسط التغيير في الشيء قبل أن نكشف عن طبيعته الحقيقية»[٤٦].

وبهذه الطريقة وحدها تظهر الطبيعة الحقيقية للشيء واضحة بواسطة الفكر[٤٧]. فليس المنهج الفلسفي مجرد «وصف» للعالم أو «تأمل» لما في هذا العالم من أشياء بل إننا: «لكي نكشف عن حقيقة الأشياء، فإنه لايكفي النظر إليها. وإنما علينا أن نستجمع قدراتنا ونحول ما هو مباشر أمامنا (إلى شيء متوسط أي إلى كلي) وقد يبدو أننا بذلك نقلب نظام الأشياء، ونهدم الهدف الذي تنشده المعرفة ذاتها، ولكن هذا المنهج ليس غريباً كما يبدو، إذْ أن جميع العصور السابقة كانت على اقتناع بأن الطريقة الوحيدة لبلوغ الجوهر الدائم في الأشياء هو تحويل الظاهرة الموجودة أمامنا عن طريق الفكر»[٤٨] «والواقع أن التفكير هو دائماً عبارة عن سلب لما يوجد أمامنا وجوداً مباشراً. . »[٤٩].

ومن هذا يتضح لنا أن المعرفة جدلية بطبيعتها ذاتها وليست كذلك لأن المضمون الذي تحصل عليه يحمل طابعاً جدلياً كما يقول كوجيف. ولكي نزيد هذه النقطة إيضاحاً نسوق مثلا لأعلى أنواع المعرفة عند هيجل وهي معرفة الله، وفي هذا المثل تتضح معالم المنهج الهيجلي بشكل يقطع بأنه ليس مجرد وصف أو تأمل. يقول هيجل ــ في الموسوعة (فقرة ــ ٥٠ وكذلك فقرة ١٢). . : «إذا كنا نصعد من الوقائع الحسية إلى الله، فليس معنى ذلك أننا نترك الوقائع الحسية كما هي، بحيث تبدو العلاقة بين نقطة البداية ونقطة النهاية علاقة إيجابية، كما لو كنا نستدل من شيء موجود شيئاً آخر موجوداً كذلك. إن ذلك خطأ مصدره أننا نحصر فكرتنا عن الفكر في الصورة التي يقدمها لنا الفهم في حين أن التفكير في الوقائع الحسية يعني تغيير شكلها فهي جزئية، ولكن الفكر يحولها إلى كلي، ومن هنا كان العمل الذي يقوم به الفكر له أثر سلبي على الأساس الذي بدأ منه يعني على الوقائع الحسية. ذلك لأن مادة الإحساس حين تأخذ طابع الكلية تفقد في الحال شكلها الأول الظاهري حين كانت ظواهر، وحين نسلب القشرة الخارجية يظهر إلى النور اللب أو الأساس الداخلي الموجود

في الـمُدرك الحسي. ومن هنا كانت البراهين الميتافيزيقية على وجود الله ليست إلّا تفسيرات ناقصة لسير العملية التي تبدأ من العالم صاعدة إلى الله، لأنها لم توضح جوانب السلب الكامنة في هذه العملية».

١٥٥ ـ بقي أن نقول: إننا نتفق مع كوجيف في أن الباحث لايغير من الواقع شيئاً، ولايضيف إليه شيئاً بمعنى أنه يتخلّ عن ميوله وأهوائه ورغباته... إلخ، باختصار عن وجوده الجزئي بحيث لايبقى له إلّا ذاته الكلية الخالصة التي تتفق مع كل ذات أخرى شبيهة بها، أي أنه بذلك يصبح فكراً خالصاً وسوف يجد حينئذ أن أفكاره الخالصة تتفق بل وتتحد مع الفكر الخالص الذي يشمل العالم كله، ويرجع ذلك إلى أن العقل الذاتي هو نفسه جزء من العقل الموضوعي المطلق. وهذا ما كان يعنيه هيجل بقوله: «إننا حين نفكر لابدّ أن نتخلّ عن وجودنا الجزئي الأناني ونستغرق في الأشياء بحيث نترك الفكر يسير في مجراه الطبيعي حتى إذا ما بدأنا نضيف إليه شيئاً خاصاً بنا فإننا حينئذ نكون قد بدأنا نفكر تفكيراً سيئاً»[٥٠].

ونتفق مع كوجيف أخيراً في أن مقولات المنطق مقولات أنطولوجية موضوعية ولكننا نخالفه في قوله أنها ليست مقولات منطقية أو معرفية، فخير مناهج المعرفة ـ كما يقول هيجل ـ هو المنهج الذي يتتبع الفكر الخالص (أي المقولات)، وحينئذ يكون موقف الإنسان موقف حرية كاملة، فالمقولات تقدّم لنا طريقاً للمعرفة الحقة. غير أن كوجيف فيما يبدو اهتم اهتماماً رئيسياً بتركيز هيجل على «موضوعية المقولات» واعتبارها الركائز الأساسية للوجود، وهو التركيز الذي نصادفه في كل صفحة تقريباً من صفحات هيجل، إلّا أن اهتمام هيجل البالغ بموضوعية المقولات يرجع أساساً إلى أنه كان يضع نصب عينيه معارضة المقولات الكانتية الذاتية، فكان يريد أن يقول إن المقولات بالإضافة إلى أنها ذاتية فإنها موضوعية أيضاً أو بمعنى آخر «يزول في المقولات ذلك التعارض المألوف بين الذات والموضوع». وسوف نرى ذلك بشكل واضح في القسم الثالث من المنطق حيث يتضح أن الفكر الذاتي هو نفسه الفكر الموضوعي[٥١].

حواشي الفصل الثاني من الباب الثاني

(١) Hegel : Greater Logic; Vol. I. p. 66 - Trad. Fran. Tom. I. p. 41.

(٢) Hegel : Enc. [20] - & J.N. Findlay: «Hegel»; p. 151.

(٣) H. Clark : «A History of Philosophy» p. 466.

(٤) C.F. Hegel : Enc. [23].

(٥) Hegel : Enc. [24] Z.

(٦) Hegel : Greater Logic Vol. 2. p. 36 - Trad. Fran. Tom. 2. p. 29.

(٧) Hegel : Enc. [41] Z.

(٨) Hegel : Enc. [42] Z.

(٩) J. Bronowski & B. Mazlish : «The Western Intellectual Tradition From Leonardo To Hegel». p. 481-2.

(١٠) J. E. Turner: «A Theory of Direct Realism». p. 255.

(١١) W. T. Stace: op. cit. [99].

(١٢) B. Russll: «History of Western Philosophy». p. 757-8.

(١٣) Hegel : Enc. [285].

(١٤) Hegel : Enc.]21} Z.

(١٥) Hegel : Enc. [28] Z.

(١٦) F. Engels : Selected Works; Vol. 2. p. 388.

(١٧) قارن فرانك فيبر «تاريخ الفلسفة» ص ٤٩٩ ـ ٥٠٠.

(١٨) Hegel : Enc. [24] Z.

(١٩) إنجيل متى: الإصحاح الثامن: ٢٣.

(٢٠) أعمال الرسل: الإصحاح الخامس: ٩.

(٢١) Hegel : History of Philosophy, Vol. I. p. 17.

(٢٢) Hegel : Ibid ; p. 18 & Enc. [13].

(٢٣) قارن مرتز Merz في كتابه «تاريخ الفكر الأوربي» المجلد الرابع، ص ٤٨٠ ـ ٤٨١.

(٢٤) Hegel : Enc. [12] & [74].

(٢٥) Hegel : Enc. [66].

(٢٦) Hegel : Greater Logic Vol. I. P. 80.

(٢٧) Hegel : Enc. [12].

(٢٨) Hegel : Greater Logic Vol. I. p. 119.

(٢٩) Hegel : Enc. [14].

(٣٠) Hegel : Enc. 88. Z.

(٣١) Hegel : Enc. [84].

(٣٢) W.T. Stace: «The Philosophy of Hegel» [145-6].

(٣٣) Hegel : Greater Logic vol, I, p. 81 & Enc. [86].

(٣٤) J.N. Findlay : «Hegel»; p. 154.

(٣٥) «دراسات في الجدل عند هيجل» ص ٤١ فقرة رقم ١٨.

(٣٦) W.T. Stace: op. cit. 147.

(٣٧) G.R. Mure: «An Introduction to Hegel». p. 129.

(٣٨) جان بول سارتر «المادية والثورة» ص ١٨ ترجمة الأستاذ عبد الفتاح الديدي (دار الآداب بيروت ـ ١٩٦٥ م).

(٣٩) Hegel : Enc. 88 Z.

(٤٠) Hegel: Greater Logic Vol. I. p. 82.

(٤١) S. Hook: «From Hegel To Marx». p. 66.

(٤٢) قارن أيضاً: مكتجارت دراسات في الجدل عند هيجل ص ٩.

(٤٣) W.T. Jones : «A History of Western Philosophy». p. 872.

(٤٤) A. Kojéve : «Introduction à la Lecture De Hegel». p. 445-6.

(٤٥) Hegel : Enc. 81 Z. & Greater Logic. Vol. I. p. 65.

(٤٦) Hegel : Enc. 22.

(٤٧) Hegel : Enc. 23.

(٤٨) Hegel : Enc. 12.

(٤٩) Ibid.

(٥٠) Hegel : Enc. 24 Z.

(٥١) راجع كذلك مقالنا «علم المنطق لهيجل» ـ «مجلة تراث الانسانية» ـ العدد الأول من المجلد السابع ـ خاصة ص ١١ وما بعدها.

الباب الثالث

طريق الجدل

«أحب أن أحذّر أولاً من أن طريقته تشبه مصيدة الفئران إذا دخلها المرء مرة لايقدر على الخروج منها: والسلامة في عدم الدخول لكن مدخلها ـ لسوء الطالع ـ مطلي بشتى الاعتبارات التي تجعلنا ننزلق راغمين إلى الباب المهلك من غير روية أو تأمل. . . ».

وليم جيمس ـ إرادة الاعتقاد



الفصل الأول: الوجود

(١) الكيف

أولا: الوجود

١ ـ الوجود الخالص:

١٥٦ ـ سبق أن ذكرنا أن البداية هي الوجود الخالص، وهذا الوجود الخالص هو من ناحية فكر خالص، ومن ناحية أخرى مباشرة بالذات: بسيطة وغير متعينة. هو فكر خالص لأنه لايحتوي على أي موضوع من موضوعات الفكر، وإنما هو بالأحرى ليس إلّا هذا الفكر المجرد. فنحن حين نبدأ في التفكير: «لايكون أمامنا سوى الفكر في لاتعينه الخالص.. وهذا اللاتعين عبارة عن فكر ـ وفكر صرف ـ وهو بما هو كذلك يشكل البداية..»[١]. وعلى ذلك فالوجود الخالص «لحظة من لحظات الفكر الخالص، جردت وأصبحت موضوعاً للتفكير بذاتها...»[٢]. وهو مباشرة بالذات لأن البدء الأول لايمكن أن يتوسط له شيء «فهو لايرتبط بغيره ولايشير إلى شيء وراءه..»[٣] ومعنى ذلك أنه خلو من كل تحديد أو تعيين لأن أي تحديد سوف يضفي عليه طبيعة جزئية تقوم بإزاء طبيعة جزئية أخرى، سوف يجعله «س» وليس «لا س»[٤]. وكل ما نستطيع أن نحدد به الوجود الخالص هو أن نقول إنه الهوية الخالصة أو «الحيادية المطلقة» فهو لايدل على شيء بالذات له وجود معين. ومن هنا يمكن أن يُنعت بأنه تجريد صرف، إلّا أننا لابدّ أن نسارع ونقول إنه ليس نتيجة عملية تجريد قمنا بها وإلّا لتضمن توسّطاً، وإنما هو «.. انمحاء أصيل للسمات يسبق كل طابع، وهو أولها جميعاً..»[٥]. والواقع أن هذا الوجود الخالص أو هذا اللاتعين المباشر هو العدم لا أكثر ولا أقل: «لأن الشيء الذي يخلو تماماً من كل تحديد أو تعين هو بالضبط ما نقصده بالعدم..»[٦].

١٥٧ ــ الوجود الخالص ــ إذن ــ هو اللاتعين الخالص أو هو السلب الخالص لأنه خلو من كل تحديد ومن ثم فهو فكر فارغ أو عدم.

والانتقال من الوجود إلى العدم بسيط وواضح للغاية «فما دام الوجود هو اللامتعين فهو ليس على ما هو عليه (أعني تعين إيجابي) فهو ليس وجوداً وإنما عدم»[٧]. ويمكن أن نشرح ذلك بطريقة أخرى فنقول: إن الوجود في الواقع ليس محمولا حقيقياً، وإنما هو مجرد رابطة منطقية[٨]. وهو موضوع فصّل فيه كانت القول من قبل في نقده للدليل الأنطولوجي على وجود الله. إن الوجــود لايعرف الحقيقة على أية صورة من الصور، ولكنه يترك معرفتنا بها ناقصة، فلو قيل لنا إن الحقيقة «موجودة» لكان من الطبيعي أن نتساءل ماهي؟ ولايقدم لنا المحمول أية إجابة حقيقية، فبدلاً من أن تكون صورة القضية «س هي ب» تكون صورتها «س هي ــ» أعني أن المحمول وهو الوجود يُعتبر فراغاً أو بياضاً يرادف الصفر وهذا الصفر ــ وهو كل ما يمثله الوجود ــ هو العدم، فالوجود إذن هو العدم وليس ثمة فرق بينهما[٩]. ويمكن أن نوضح ذلك بأن نقول إن فعل «الإثبات» هو نفسه فعل «الإنكار» من حيث إن كلاً منهما نشاط للفكر، فالاختلاف يكمن في الحدود التي يربط بينها الحكم، أمّا كل فعل منهما في ذاته فهو كالآخر فارغ ولامعنى له[١٠].

١٥٨ ــ نحن إذن لانستطيع أن نفرّق بين الوجود والعدم، لأن كل تفرقة تتضمن شيئين وأن بينهما صفة توجد في الواحد دون الآخر، ولكن الوجود خلو من كل صفة وكذلك العدم، فليس ثمة للتفرقة بينهما من سبيل[١١]، وفضلاً عن ذلك فإننا حين نفرق بين شيئين فلابدّ أن نجد ثمة شيئاً مشتركاً يندرجان تحته، فإذا فرقنا بين نوعين، فإن هناك شيئاً مشتركاً بينهما هو الجنس[١٢]، وفي حالة الوجود الخالص والعدم الصرف ليس ثمة شيء مشترك يمكن أن تقوم عليه التفرقة، فلا محل من هذه الناحية كذلك إلى التفرقــة بين الاثنين. وقد يعترض معترض فيقول: إن الوجود والعدم كلاهما أفكار، ومن ثم يمكن أن يكون الفكر شيئاً مشتركاً بينهما، غير أن هيجل يرد على هذا الاعتراض قائلاً: «إننا ننسى في هذه الحالة أن الوجود (وكذلك العدم) ليس فكراً جزئياً أو معيناً وإنما هو فكر خالص ومن هنا فلا مجال للتفرقة بينه وبين العدم»[١٣].

١٥٩ ــ والقول بأن الوجود والعدم شيء واحد يبدو مربكــاً للخيال

والفهم، حتى إنه يؤخذ في بعض الأحيان على سبيل المزاح(١٤). ولهذا فقد تظهر اعتراضات كثيرة على هذه النتيجة التي انتهينا إليها.

قد يُقال ــ مثلاً ــ إنه لو كان الوجود والعدم شيئاً واحداً، لكان سيان بعد ذلك أن يوجد منزلي أو ثروتي أو الهواء الذي أستنشقه أولا توجد؛ غير أن مثل هذا الاعتراض الذي يقوم أصلاً على المنفعة، يُردُّ عليه بأن المنزل والثروة وغيرهما أشياء مادية، أعني وجوداً مادياً أكثر تحديداً وتعييناً، والمعترض بذلك يدخل تفرقة مادية يستبدل بها التفرقة الفارغة بين الوجود والعدم؛ إن الأشياء المادية هي في الواقع أبعد ما تكون عن هذه المجردات وأضدادها، ونحن هنا نتحدث عن الوجود والعدم المجردين الخالصين، ولانتحدث عن أشياء مادية.

الوجود الذي نتحدث عنه هنا ليس هو «الوجود الفعلي» لأننا حين نقول عن شيء إنه موجود فإننا لانعني بذلك أنه يوجد فعلياً لأن صورة الوجود في أية قضية هي «س هي ــ» أعني أنها قضية ناقصة كما سبق أن ذكرنا لأنها قضية بلا محمول. أمّا القضية التي نقول فيها إن الشيء موجود وجوداً فعلياً فإنها قضية كاملة لانها تحتوي على محمول ضمني هو «علاقته بأشياء أخرى» فهي تعني أنه جزء من الكون وأن له علاقات متبادلة مع الأشياء الأخرى، ومن ثمّ فالوجود الفعلي هو أكثر تعقيداً، وأكثر غنى، إنه فكرة عينية متميزة عن الوجود الفارغ، ولهذا يظهر الوجود الفعلي كمقولة في مرحلة متأخرة من مراحل المنطق. وسوف نصادفه فيما بعد في دائرة الماهية.

١٦٠ ــ وقد يُقال كذلك: إننا لانستطيع أن نكوّن فكرة عن وحدة الوجود والعدم. والواقع أن ما يعنيه المعترض بهذا القول هو أنه يريد حالة من حالات الوعي أكثر غنى وأكثر تعقيداً. إنه يريد تصوراً ملموساً يعبر عن الفكرة على أنها حالة من الحالات المألوفة في عمليات الفكر المعتادة.. وطالما أن عدم الفهم هنا لايعني سوى إلحاح العادة في عدم القدرة على التفكير المجرد، أو على إدراك الفكر المجرد محرراً من كل ما يخالطه من عناصر الحس فإن جوابنا على المعترض هو: أن المعرفة الفلسفية تختلف في نوعها أتم الاختلاف عن صور المعرفة المألوفة في الحياة العادية، كما تختلف كذلك عن المعرفة التي تنشدها العلوم الأخرى.

ومعنى ذلك كله: «أنه ليس عسيراً علينا أن نبرهن على وحدة الوجود والعدم لأنها ممثلة في كل شيء: في الفكر وفي الواقع العيني.. وليس ثمة شيء

في الأرض ولا في السمـاء إلّا ويقف شاهداً على اتحادهما. . .»[١٥].

١٦١ ــ بقي بعد ذلك أن نشير إلى اعتراض يمكن قبوله إلى حد كبير وهو أن قضايا مثل: «الوجود والعدم شيء واحد» أو «هوية الوجود والعدم» ــ شأنها شأن جميع القضايا الأخرى التي تعبّر عن الهوية أو الاتحاد ــ لاتعبر تعبيراً دقيقاً عن هذه الهوية لأنها تبرز جانباً واحداً وهو جانب الوحدة وتغفل الاختلاف. فهي تعبر مثلاً عن وحدة الوجود والعدم دون أن تشيـر إلى شيء أكثر من ذلك، ويبدو من أمثال هذه القضايا أننا قد أهلمنا التباين بين المقولتين. والواقع أنه لايوجد مبدأ نظري (أي فلسفي أصيل) يمكن أن نعبر عنه تعبيراً صحيحاً بمثل هذه الصورة (صورة القضية) ذلك لأن الاتحاد لابدّ أن يُدرَك في الاختلاف، أو على أنه الهوية في التباين، ومن ثم كان القول بأن الشيء (يصير) هو التعبير الصحيح عن كونه موجوداً وغير موجود (موسوعة فقرة ٨٨ إضافة).

١٦٢ ــ ولقد اعتدنا أن ننظر إلى الوجود على أنه الغنى المطلق، وإلى العدم على أنه الفقر المطلق، ولكنا لو أمعنا النظر قليلاً فنظرنا إلى العالم ككل، فإننا لانستطيع إلاّ أن نقول عنه إن كل شيء موجود ولاشيء أكثر من ذلك. وفي هذا ترانا نهمل كل تعين وتحديد، ومعنى هذا في نهاية الأمر أننا ننظر إلى الوجود نفسه كأنه خاوٍ فقير، أي هو والعدم سواء. وإذا نظرنا من ناحية أخرى إلى العدم فإننا لن نستطيع أن نحدد فيه شيئاً، وكل ما في وسعنا أن نقوله عنه إنه شيء، أي هو موجود غير متعين. وخلاصة هذا كله أننا إذا حاولنا الوصول إلى الـوجود المطلق لم نصل إلاّ إلى العدم، وإذا حاولنا الوصول إلى العدم لم نصل إلاّ إلى الوجود. «حاولْ أن تصل إلى الوجود الخالص وسوف تجد نفسك قد وصلت إلى العدم، إلى العدم الخالص الذي لانستطيع أن نقول عنه إلاّ أنه موجود فحسب، وهذان التجريدان ليس لهما من حقيقة سوى انتقال أحدهما إلى الآخر، وهذا الانتقال هو: **الصيرورة**»[١٦].

٣ ــ الصيرورة[*]

١٦٣ ــ كلما حاولنا أن نصل إلى الوجود، وصلنا إلى العدم،

(*) يقول مكتجارت (شرح على منطق هيجل) إن مقولة الصيرورة قد يُفهم منها أنها تتضمن فكرة التغيـر إلاّ أن ذلك غير صحيح على الإطلاق. وهو يرد ذلـك إلى أن كلمة «الصيرورة» إنما تلحق بالوقائع العينية: «واستخدام أسماء الوقائع العينية لتدل عـلى مقولات مجردة، استخدام محفوف بالمخاطر دائمًا. .» ص ١٨ ويرى أن «سير الجـدل =

وكلما حاولنا أن نصل إلى العدم وصلنا إلى الوجود فكل منهما يؤدّي إلى الآخر. وهذه الحركة ــ حركة الانتقال من الوجود إلى العدم، ومن العدم إلى الوجود ــ هي الصيرورة. . والصيرورة هي أول فكرة عينية، ومن ثمّ فهي أول فكرة شاملة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. . ويبدو ذلك واضحاً إذا ما قارناه بالوجود والعدم فهي توحّد بينهما في هوية واحدة، وتحتفظ في نفس الوقت بما بينهما من اختلاف وتباين. فهي ليست فكرة مجردة كالتصور المألوف الذي يشمل موضوعات الفئة الواحدة ويحذف ما بينها من اختلاف، وإنما الصيرورة هي ذلك الاتحاد الذي يعبّر عن الهوية والتباين في آن معاً، أو هو الهوية في التباين. فإذا لم يكن هناك تباين لما أمكن أن يكون هناك انتقال ولا صيرورة، فإذا قلنا إن «أ» تصير فلابدّ أن يكون معنى ذلك أنها تصير إلى «ب» أي إلى شيء آخر مختلف عنها، إذْ لايمكن لـ «أ» أن تصير «أ» لانه ليس ثمة في هذه الحال انتقال ولا صيرورة. ومعنى ذلك أنه حينما تكون هناك صيرورة فإننا نجد أنفسنا أمام وجود في لحظة عبوره إلى العدم، أو حالة عدم فيها حالة وجود قد مضى توّاً أو العكس: نرى حالة عدم في لحظة تحولها إلى وجود أو حالة وجود فيها حالة عدم قد مضى توّاً (فيندلي ص ١٥٧ ــ ٨).

١٦٤ ــ ولقد سبق أن أشرنا إلى أن المقولات بصفة عامة لاتخضع للزمان، ونعود الآن ونؤكّد ذلك بصفة خاصة في مقولة الصيرورة، فالوجود والعدم ينتقل الواحد منهما إلى الآخر انتقالاً منطقياً ولاينتقل الواحد منهما إلى الآخر انتقالاً زمنياً. غير أنه قد يُعترض على ذلك بأن فكرة الصيرورة تتضمن بالضرورة عنصر الزمان ولامعنى لها بدونه. والجواب هو أن **الصيرورة** تتضمن الزمان بنفس المعنى الذي يتضمن به الكم المادة أو على الأقل المكان، ولكننا إذا جعلنا الكم الخالص موضوعاً للتفكير فلابدّ لنا من أن نجرده من عنصر المادة والمكان وإذا ما فكرنا في الصيرورة الخالصة فلابدّ لنا أن نجردها من عنصر الزمان.

= سيكون أكثر وضوحاً لو أننا استغنينا عن لفظ «الصيرورة» وأطلقنا على مركب الوجود والعدم اسم «الانتقال إلى الوجود المتعين» وهذه التسمية تتفق مع سابقة لهيجل حين سمى المقولة الأخيرة من مقولات القدر باسم الانتقال إلى الماهية» ص ٢٠ وراجع في نفس الفكرة ميور «مقدمة لهيجل» ص ١٣٢ ورادا كريشنان تاريخ الفلسفة ص ٢٧١ـ٢ من المجلد الثاني.

ثانياً: الوجود المتعين

١٦٥ ــ الصيرورة هي **أولاً**: انتقال الوجود إلى العدم، ولكن العدم هو الوجود، فالصيرورة هي انتقال الوجود إلى الوجود، لكن ذلك ليس صيرورة، ومن ثم فقد اختفت الصيرورة. والصيرورة **ثانياً**: هي انتقال العدم إلى الوجود ولكن الوجود هو العدم ولذا فالصيرورة هي انتقال العدم إلى العدم، وهذا الانتقال كذلك ليس صيرورة، وهكذا تنهار الصيرورة وتتحطم. ولن تكون نتيجة هذا الانهيار أن نصل إلى العدم لأن معنى ذلك أن نرتدّ إلى إحدى المقولتين، ولن تكون النتيجة أيضاً وجوداً، وإنما هي اتحاد متوازن للوجود والعدم هو الوجود المتعين: وهذا الاتحاد المتوازن يصيب كلّاً منهما «بالشلل» على حد تعبير هيجل فتتوقف الحركة أو الصيرورة.

ويمكن أن نقول بعبارة أخرى إن الصيرورة تعني اختفاء الوجود في العدم، أو تحول الوجود إلى شيء آخر غير نفسه (انتقال أ إلى ب). وهي كذلك تعني تحول العدم إلى الوجود أي اختفاء العدم، مع أنها من ناحية أخرى تعتمد أساساً على ما بين الوجود والعدم من تمايز واختلاف، ومن ثم كان اختفاؤهما يعني اختفاء الصيرورة: أو قلْ إنه اختفاء للاختفاء ذاته..»[١٧].

١٦٦ ــ وحتى تصورنا الشائع للصيرورة يتضمن أن شيئاً ما يخرج منها، وأن الصيرورة من ثم لها نتيجة، بيد أن هذا التصور قد يثير تساؤلاً: لماذا لاتظل الصيرورة مجرد صيرورة؛ ولماذا يكون لها نتيجة؟ والإجابة على هذا السؤال تأتي مما تظهر عليه الصيرورة فعلاً، إن الصيرورة تحتوي على الوجود والعدم بطريقة تجعل هذين العنصرين ينتقلان دائماً الواحد إلى الآخر ويلغي الواحد منهما الآخر؛ وطالما أن الوجود والعدم يفنيان في الصيرورة (وهذه هي فكرة الصيرورة نفسها) فإن الأخيرة لابدّ أن تفنى هي الأخرى: «إن الصيرورة تبدو كما لو كانت النار التي تأكل نفسها بنفسها حين تحرق الأشياء المادية. ونتيجة هذه العملية على أية حال ليس عدماً خالصاً، ولكنه وجود يتحد مع السلب في هوية واحدة وهو ما نسميه بالوجود المتعين (الوجود هنا أو هناك) وأول معنى له كما هو واضح هو أنه قد صار..»[١٨]

١٦٧ ــ وصلنا الآن إلى الوجود المتعين، أو إلى فكرة الوجود التي لها تعين. ولكننا لانستطيع مع ذلك أن نقول ما هذا التعين لأننا وصلنا الى فكرة التعين بصفة عامة فقد نعرف أن شيئاً ما له لون دون أن نعرف لونه. ونحن هنا نصل

بنفس الطريقة إلى فكرة عامة عن الوجود حين يكون له بعض التعين، وهذه الفكرة المجردة الخالصة هي مقولة الوجود المتعين.

ولقد ألف الناس أن ينظروا إلى الموجودات المتعينة على أساس أنها موجبة فحسب، ومن ثمّ تراهم يدرجونها تحت مقولة الوجود، بيد أن الوجود الخالص ليس إلاّ فراغاً كاملاً كما سبق أن رأينا، ولذلك فإذا كنا نتحدث عن الوجود المتعين فلابدّ أن نلاحظ أنه يتضمن السلب كذلك. إنه وجود كذا وليس وجود شيء آخر، ولو رفع منه هذا السلب لعدنا من جديد إلى الوجود الخالص الفارغ: أو اللاتعين بما هو كذلك.

١٦٨ ــ وصلنا إلى فكرة التعين بصفة عامة. والتعين المستنبط على هذا النحو هو الكيف. ويمكن أن يوصف الكيف بأنه «حالة مباشرة في هوية مع الوجود»، بعكس الكم الذي وإنْ كان حالة للوجود، إلاّ أنه ليس في هوية مباشرة معه، وإنما هو حالة حياد خارجي بالنسبة إليه. ومعنى أن الكيف في هوية مع الوجود هو أن الشيء موجود على ما هو عليه بفضل كيفه، فإذا ما فقد هذا الكيف توقف عن أن يكون ما هو.

هبْ أن الشيء الذي نتحدث عنه هو الأكسوجين فهو له كيف معين هو المساعدة على الاشتعال، فإذا هدمنا هذا الكيف فلن يكون بعد أكسوجيناً، فوجود الأكسوجين نفسه هو كيفه: احذف هذا الكيف فإن الأكسوجين ــ كأكسوجين ــ لن يظل موجوداً. من ثمّ كان كيف الشيء هو تعين متحد مع وجوده في هوية واحدة، بعكس الكم الذي نزيد فيه أو ننقص من كمية الأكسوجين كما نشاء دون أن يتأثر وجوده كأكسوجين في شيء، فالكم تعين خارجي لايؤثر في وجود الشيء، والكيف يتحد مع الشيء في هوية واحدة.

١ ــ شيء ما:

١٦٩ ــ قد يوحي استخدام كلمة الشيء هنا أننا نعني بمقولة «شيء ما» شيئاً عينياً بين أشياء أخرى، بيد أن ذلك تصور خاطىء من أساسه. ذلك لأن الجدل ينتقل بين مقولات منطقية خالصة، ولقد سبقت الإشارة إلى أن الأشياء المادية هي أبعد ما تكون عن هذه المجردات وأضدادها. ولذلك يمكن أن نقول عن «شيء ما» إنه جزء اقتطع من الوجود حين دخله السلب فجعله وجود كذا وليس وجود شيء آخر. ومع ذلك فنحن لانعرف عن هذا الجزء الذي اقتطع شيئاً سوى أنه جزء فحسب أو أنه شيء ما، أمّا إذا

تساءلنا عن عدد الأشياء التي يمكن أن تقتطع... فإننا نستطيع أن نقول من حيث المبدأ إنه سيكون لدينا منها عدد لاحصر له. وسيكون لكل شيء منها وجهان مرتبطان ضرورة الأول وجود في ذاته: والثاني وجود من أجل الآخر[١٩]. وإذا نظرنا إلى مقولة «شيء ما» على الصعيد الابستمولوجي لوجدنا أنها «الفكر الذي يغلف موضوع الوعي الحسي ـ ومن ثم فهو سابق عليه ـ أو هي بذرة ذلك التعارض الذي يعيه الإدراك الحسي في شيء من الغموض حين يفرق بين «هذا» و«ذاك»[٢٠].

١٧٠ ـ التعين أو الكيف إيجاب وسلب في آن معاً، أو هو وضع ورفع في وقت واحد، ويرجع ذلك إلى أنه يشمل الوجود والعدم (أو الإيجاب والسلب) والواقع أن اتحاد الوجود والعدم هو الأساس الذي تقوم عليه بقية المقولات، فهي كلها أمثلة لهذا الاتحاد[٢١]. فالكيف من ناحية تعين للشيء أي هو ما هو عليه أعني وجوده؛ فإذا كان الشيء يتصف بصفات معينة كأن يكون لاذع المذاق أبيض اللون، على شكل مكعبات... الخ قلنا إن هذا الشيء هو الملح، فالكيف من هذه الناحية وجود الشيء نفسه. والكيف من ناحية أخرى جانب سلبي: فالكيفيات التي تجعل الشيء قطعة من الملح، تجعله أيضاً ليس قطعة من السكر.

ونحن إذا نظرنا إلى الجانب الإيجابي في الشيء لوجدنا أن هذا الجانب هو وجود الشيء كما هو موجود في ذاته وبمعزل عن الأشياء الأخرى، وهذا الجانب ـ لذلك ـ يُعتبر مقولة فرعية هي الوجود في ذاته أو «الوجود بالذات». وإذا نظرنا من ناحية أخرى إلى الجانب السلبي أو إلى الشيء في جوانبه السلبية، استطعنا أن نقول إن هذا الجانب ينفي شيئاً آخر وهو بذلك الوجود الذي له علاقة بأشياء أخرى، أو ينفي أشياء أخرى، وهو من هذه الناحية مقولة فرعية هي الوجود للآخر.

٢ ـ الحد

١٧١ ـ كل تعين سلب كما رأينا، والكيف تعين للشيء، فالكيف سلب. وسلب الشيء أو نفيه معناه وضع حد له، ومن ثم فالكيف حد، وهكذا نصل إلى مقولة الحد. ولانستطيع أن ننظر إلى الحد على أنه شيء خارجي بالنسبة للوجود المتعين، لأن الشيء هو ما هو عليه بفضل هذا الحد

وحده(*) والنظرة التي تقول إن الحد مجرد صفة خارجية للوجود المتعين إنما جاءت من الخلط بين الحد الكمي والحد الكيفي.. ونحن هنا نتحدث عن الحد الكيفي فقط. فلو أننا شاهدنا قطعة أرض، وقلنا إن مساحتها ثلاثة أفدنة، فإننا في هذه الحالة ننظر إلى حدها الكمي. ولكن يمكن إلى جانب ذلك أن نقول إن قطعة الأرض عبارة عن مرج أو روضة وليست غابة أو غديراً، وهذا هو حدها الكيفي. وإذا نظرنا إلى ما يتضمنه الحد بنظرة فاحصة لوجدنا أنه يتضمن تناقضاً في ذاته وهو بذلك يفصح عن طبيعته الجدلية: فهو من ناحية يعين حقيقة الشيء الموجود، ما دام هذا الشيء الموجود لايوجد إلاّ إذا كان له حد، وهو من ناحية أخرى سلب لهذا الشيء. ولكن الحد من ناحية أخرى باعتباره سلباً للشيء ليس عدماً مجرداً، ولكنه عدم موجود هو ما يمكن أن نسميه «بالآخر».

* التناهي

١٧٢ ـ ومقولة الحد تتضمن بالضرورة مقولة التناهي، ذلك لأن التعين معناه التحدد، والتحدد معناه وجود حد، ووجود الحد يعني أن الشيء متناهٍ، فهو في مقابل آخر يقوم بإزائه، ومن ثم فمقولة التناهي تؤدّي إلى مقولة الآخرية.

* الآخرية

١٧٣ ـ المتناهي هو ما له حد، وإذا كان الشيء ذا حد نتج عن ذلك أن يكون وراء هذا الحد شيء آخر، لأن الحد لايمكن أن يكون حداً لشيء واحد فقط، بل لابدّ بالضرورة أن يكون حداً بين شيئين فكون الشيء محدداً يعني أنه محدد بشيء آخر «فالمرج محدد بأنه ليس غابة، ومعنى ذلك قولنا «ليس غابة» جانب، وجانب ماهوي لطبيعة المرج، ومن ثمّ فإن طبيعة المرج إنما تُلتمس في طبيعة الغابة»(٢٢). وبمعنى آخر إن مقولة الكيف في جانبها السلبي تعتبر حداً، والشيء الذي له كيف بالتالي منفي، ولكنه لاينفي نفسه بل ينفي شيئاً آخر. فكيف الضوء ينفي الظلمة، وباختصار إن فكرة الحد

(*) هذا الحد هو الكيف أو السمة أو التعين الخاص الذي يتحد مع وجود الشيء في هوية واحدة بحيث يصبح هو نفسه وجوده بل وتصبح معرفة هذا الشيء ـ بدونه ـ أمراً محالا. قارن قول هيجل: «تستحيل معرفة الشيء استحالة تامة ما لم يكن لهذا الشيء كيف محدد أو سمة معينة، ومن هنا كان النور المطلق ظلاماً مطلقاً..» الموسوعة فقرة ٣٦ إضافة.

نفسها تعني أنه لابدّ أن يكون هناك شيء وراء هذا الحد. وإذا عرفنا أن هناك حداً فقد عرفنا أن هناك شيئاً وراء هذا الحد هو «الآخر». ونحن بذلك نصل إلى فكرة «الشيء» و«الآخر». ولكن الآخر هو أيضاً شيء فهناك شيئان كل منهما شيء وكل منهما آخر. فلو أن «أ» هي الشيء و«ب» هي الآخر لكانت ب هي أيضاً شيء، وأ هو أيضاً آخر، وسيان إذا قلنا عن أحدهما إنه الشيء وعن الثاني إنه الآخر.. وعلى ذلك فالشيء والآخر متحدان وينتقل الواحد منهما إلى الآخر[٢٣].

* اللامتناهي الزائف

١٧٤ ـ الشيء يصبح آخر، وهذا الآخر بدوره شيء ما، ومن ثم فهو بالمثل يصبح آخر.. وهكذا إلى ما لانهاية.

وهذا اللامتناهي هو اللامتناهي الزائف أو السلبي لأنه ليس إلّا سلب المتناهي ولايلبث المتناهي أن ينبثق من جديد كما كان ويستمر على هذا النحو باستمرار دون أن يكون في الوسع القضاء عليه أو رفعه. ونحن بإزاء هذا النوع من اللامتناهي في حالة تكرار فحسب، تكرار لانهاية له، فنحن نضع حداً ثم نتجاوزه إلى حد آخر وهكذا باستمرار.... وفي محاولتنا لتأمل هذا اللون من اللامتناهي يُقال لنا إن تفكيرنا لابدّ أن يسقط من الإعياء، وصحيح فعلاً أننا لابدّ أن نترك هذا التأمل الذي لن نصل فيه إلى نهاية أبداً، لا لأن هذا العمل على مستوى عال للغاية بل لأنه مطول أكثر مما ينبغي، فالشيء نفسه يُعاد باستمرار. وذلك كله عبارة عن تغيير زائف وتبادل فاسد لايتعدّى منطقة المتناهي، بل يدور دائمًا في دائرة من السلب والنفي المتكرر المفرغ. فإذا افترضنا أننا بسيرنا نحو هذا اللامتناهي نحرر أنفسنا من المتناهي، فإن ذلك في الحقيقة ليس إلّا نشدان التحرر الذي يأتي بالفرار. ولكن الإنسان الذي يهرب ليس إنساناً حراً لأنه في فراره مازال مقيداً بما يريد الإفلات منه. ومن ثم فلو قيل لنا إن اللامتناهي لايمكن الإمساك به أو الوصول إليه فإن ذلك حق، ومرد ذلك إلى أن فكرة اللامتناهي هنا وصلت إلى الوضع الذي أصبحت فيه سلبية فحسب، وليس للفلسفة أن تشغل نفسها بهذا التكرار الخاوي؛ وإنما الفلسفة الحقة هي تلك التي تشغل نفسها دائمًا بشيء عيني حاضر بأسمى معاني الحضور[٢٤].

٣ ـ اللامتناهي الحقيقي

١٧٥ ـ وصلنا إلى أن الشيء يصبح آخر، وأن

هـذا الآخر يعود بدوره ويصبح شيئاً، وهكذا يرتبط الشيء بالآخر، وما دام الشيء الذي وصلنا إليه هو الشيء الذي تغير أولاً من حيث أن كلاً منهما له صفة واحدة هي أن يصبح آخر، فإن النتيجة هي أن الشيء وهو في طريقه إلى الآخر إنما يلحق بنفسه. وهذا الارتباط بالذات في طريق التغير ثم في الآخـر هو اللامتناهي الحقيقي. أو في صيغة سلبية: ما تغير هو الآخر، وهو يصبح آخر الآخر أي يكون هو هو نفسه، فيكون لدينا إذن وجود هو نفي النفي قد عاد من جديد وجوداً كلياً مكتفياً بذاته وهو: الوجود للذات(٢٥).

ويمكن أن نقول بعبارة أخرى: الشيء والآخر ضدان. والشيء متناهٍ والآخر في هذه الحالة هو اللامتناهي، ون ثم فالمتناهي حين يعبر حدّه فإنه يجاوز ذاته ويصبح لامتناهياً ولكن هذا الآخر اللامتناهي هو نفسه شيء، وعلى ذلك يعود بدوره متناهياً، وهكذا فإن المتناهي لايتجاوز حقيقته مطلقاً لأنه بمجرد انتقاله إلى اللامتناهي يعود بدوره ويصبح متناهياً فقط. ويعتبر المكان مثلاً على ذلك: فنحن نستطيع أن نأخذ أي نقطة فيه، ونعتبرها حداً وهذا الحد متناهٍ ووراء الحد يوجد المكان اللامتناهي، ولكن بمجرد انتقالنا إلى ما وراء الحـد نجـد أن النقطة الأبعد تصبح حدّاً جديداً، وهكذا فإن اللامتناهي الذي يكمن خلف المتناهي يعود بدوره ويصبح متناهياً. وعملية وضع الحد وتجاوزها تسير إلى ما لانهاية وهذا هو اللامتناهي الزائف. ولكن حين يصبح الشيء آخر فإنه يصبح نفسه فقط أي أنه يحدد نفسه بنفسه، ومن ثم فاللامتناهي هو اتحاد الشيء والآخر، ولكن ما دام الشيء هو المتناهي والآخر هو اللامتناهي فإننا نصل إلى هذه النتيجة وهي أن اللامتناهي الحقيقي هو: اتحاد المتناهي واللامتناهي.

إن الثنائية حين تضع تعارضاً حاداً لايمكن اجتيازه بين المتناهي واللامتناهي وتعتبرهما نقيضين لايمكن التوفيق بينهما، وحين نفترض أن المتناهي غير اللامتناهي، واللامتناهي ليس المتناهي إنما تفشل في ملاحظة شيء بسيط للغاية هو: أن اللامتناهي بذلك هو ثاني اثنين، فهو يوضع في جانب والمتناهي في الجانب الآخر، ومثل هذا اللامتناهي محدد بالمتناهي وهو نفسه ـ من ثمّ ـ متناهٍ، وهذا هو اللامتناهي الزائف الذي لايمكن أن يفلت من قيود المتناهي(٢٦).

ثالثاً : الوجود للذات

١٧٦ ـ الوجود للذات هو الكيف وقد اكتمل، أو هو تمام الكيف لأنه آخر مرحلة من مراحل الكيف، ومن ثمّ فهو يحوي في جوفه جميع المقولات السابقة،

إنه يمثل القمة التي يصل إليها الكيف وينتقل بعدها إلى ضده إلى الكم. ولذلك فقد نجد صعوبة في متابعة سير الجدل في هذا القسم الثالث ومصدر هذه الصعوبة أننا بدأنا نطرق أبواب الكم، لقد بدأنا نقترب من مرحلة انتقال لانجدها في الوعي المألوف. ذلك لأن هذاالوعي قد ألف النظر إلى الكيف والكم على أنهما زوج من المقولات يوجد كل منهما قائم بذاته ومستقل عن الآخر، وهو لايسأل بعد ذلك عن العلاقة المتبادلة بينهما..

١٧٧ ـ اللامتناهي الحقيقي الذي وصلنا إليه الآن يحدد نفسه بنفسه ولايحدده شيء آخر لأنه امتصّ الآخر في جوفه. ومن هنا يمكن أن يوصف بأنه وجود لذاته، إنه الوجود الناشيء من اندماج الآخر في الذات بحيث لايكون حداً وبالتالي سلباً، بل جزءاً مكوناً لوجود الذات. وهذا يتم بالإمساك بطرفي العملية دون أن ندع أحدهما يفر وحده دون الآخر: وذلك أن الشيء المتغير يتغير إلى نقيضه ولكن هذا النقيض أو ا لآخر يتغير أيضاً إلى آخر أو نقيضه، وهو بهذا يعود إلى الأصل، وبذا يرتفع الحد الذي وضع في الجانب الأول من العملية.. وهكذا نصل إلى وجود قائم بذاته مستقل عن غيره، متمركز حول كيانه هو الوجود للذات(٢٧).

١٧٨ ـ وأوضح نموذج لهذا الوجود هو «الأنا»(*) فنحن نعرف أنفسنا كائنات موجودة قائمة بذاتها مستقلة عن غيرها من الموجودات الأخرى، وأن لها علاقات معينة بهذه الموجودات، ومعنى ذلك أنني لاأعرف الأشياء الخارجية وحدها، ولكني أعرف ذاتي أيضاً حين أتخذ منها موضوعاً للتفكير وأنا في هذه الحالة أصبح وجوداً من أجل ذاتي. فالذات هي الوجود من أجل الذات، ولذلك قيل إن الانسان يتميز عن عالم الحيوان بل عن موجودات الطبيعة كلها بأنه

(*) يرى هيجل (منطق كبير جـ ١ ص ١٧٢) أن الأنا أو الذات، وكذلك الروح والله هي أمثلة للامتناهي الحقيقي ومن ثم للوجود للذات، غير أنها كلها ليست إلاّ مثلا واحداً في حقيقة الأمر هو: الفكر، طالما أنه ينظر إلى الذات والروح والله على أنها فكر خالص. وعلى ذلك فهذا المثل الذي سقناه يُعتبر ـ في الواقع ـ المثل الوحيد للوجود للذات. أمّا المثل الآخر الذي ساقه عن الذرات (فقرة ١٨٩) باعتبارها مثلاً للوجود للذات والإشارة إلى مذهب ديمقريطس على أنه المذهب الذي تصور المطلق تحت مقولة الوجود للذات فهو أيضاً نفس المثل لأنه يرى أن الذرة عبارة عن فكر ـ «... والذرة نفسها عبارة عن فكر ومن هنا كانت النظرية التي تذهب إلى أن المادة تتألف من ذرات نظرية ميتافيزيقية..». موسوعة فقرة ٩٨.

يعرف نفسه أنه «أنا». ومعنى ذلك أن موجودات الطبيعة لايمكن أن تصل إلى الوجود للذات «.. فالحيوان لايستطيع أن يقول: «أنا»، وإنما الإنسان وحده هو الذي يستطيع أن يقول ذلك، وما ذاك إلّا لأنه يفكر». ولذلك فهذه الموجودات هي دائمًا من أجل الآخر: هذا الحجر ليس من أجل ذاته إنه من أجلي أنا فقط أعني أنه يوجد من أجل الفكر ـ وهو بالتالي من أجل الآخر، ومن ثمّ فهو متناهٍ أمّا الذات أو الأنا أو الفكر فهي لامتناهية لأنها وجود الذات. وإذا كان هيجل يقول عن موجودات الطبيعة إنها فكر فيجب أن نتذكر أنها فكر غير واعٍ أو أنها عقل أصيب بالتحجر.

١ ـ الواحِد

١٧٩ ـ قلنا إن الوجود للذات هو ذلك الوجود الذي يختفي فيه الآخر بحيث يصبح جزءاً مكوناً لوجود الذات «.. فنحن نقول عن شيء ما إنه موجود من أجل ذاته حين يلغي الآخر الذي يقوم بإزائه بحيث لايوجد الآخر فيه إلّا من حيث أن هذا الآخر قد انطوى تحته، أو على أنه لحظة مرفوعة فحسب. ويعتمد الوجود للذات على أنه يتخطى هذا الحاجز أو الآخر، إنه اللامتناهي وقد عاد إلى نفسه..»[٢٨]. وهذا الوجود للذات.. بوصفه مكيفاً بكيف يكون متعيناً، ولكن التعين في هذه الحالة ليس تعيناً متناهياً أي شيئاً يختلف عن آخر، بل هو تعين لامتناهٍ لأنه يشتمل على تميز (للآخر) قد فني في ذاته[٢٩].

ومعنى ذلك أننا هنا أمام وجود امتص الآخر في جوفه، وتلاشت التفرقة التي كنا نجدها في الوجود المتعين بين الشيء والآخر لأن ذلك «... هو على وجه الدقة طبيعة المتناهي، طبيعة ذلك الوجود الذي لايصل قط إلى طبيعته الكاملة، فهو ليس من أجل ذاته، وإنما هو محدود دائمًا بما وراءه، أو بما هو خارج عنه..»[٣٠]، فطبيعة المرج إنما تُلتمس في طبيعة الغابة كما سبق أن ذكرنا، ولهذا كان الوجود المتعين هو دائرة المتناهي لأنه دائرة التعين بالآخر؛ أمّا الوجود للذات فقد أُلغيت فيه التفرقة حيث فني الآخر في الذات، فلم يبق أمامنا سوى وحدة أو سوى واحد. ويتعين علينا في دراستنا للواحد أن نتذكر أمرين: (أ) أننا لم ندخل بعد مجال الكم، وإنما لانزال في القسم الأخير من الكيف، فالوجود للذات «مكيف بكيف» كما ذكرنا الآن أي أنه متعين، وإنْ كان تعينه لامتناهياً. (ب) أن الواحد ـ من ثمّ ـ ليس واحداً ضمن كثير، فلقد جرت العادة أن يقفز إلى ذهننا «الكثير» كلما تحدثنا عن الواحد ومن ثم ترانا مضطرين إلى التساؤل: هل يظهر الكثير أيضاً؟ وهذا السؤال لايمكن للوعي المألوف أن يجيب عنه، لأنه يتصور

الكثرة على أنها مُعطى أولي، ويعالج الواحد على أنه واحد فقط ضمن كثير، بيد أن الفكر الفلسفي يظهرنا ـ على العكس ـ على أنه الواحد هو الأساس الذي تفترضه الكثرة: وفكرة الواحد ذاتها تتضمن أنه يشكل نفسه في الكثرة، ذلك لأن الوحدة أو الواحد كما نراها الآن ليست كالوجود الخالص خلواً من كل ارتباط أو علاقة، وإنما تتضمن كالوجود المتعين إشارة أو علاقة، ولكنها ليست إشارة أو علاقة بين شيء وآخر؛ فما دام الواحد هو اتحاد الشيء والآخر فإن علاقته لاتكون إلّا بذاته فقط، وهذه علاقة سلبية لأنها علاقة بالآخر وهي التي تظهر لنا الكثير[٣١].

١٨٠ ـ وإذا كنا في دائرة الوجود المتعين نستطيع أن نشبه علاقة الوجود بالآخر ـ مجازاً ـ بمرور أشعة الضوء من الوجود إلى الآخر، فإننا في الوجود للذات يمكن أن نقول إن أشعة الضوء التي كانت تسير إلى الأمام قد عادت الآن إلى الوراء، عادت القهقرى إلى نفسها، ومن هذا التشبيه المجازي يمكن أن نسمي الوجود للذات «الانعكاس إلى الذات». وفكرة الانعكاس إلى الذات هذه ضرورية لفهم مقولة الواحد، وإلّا فقد نتساءل لماذا لم تستنبط الواحد من سير الجدل قبل ذلك؛ فقد يُقال مثلاً إننا يمكن أن نستنبط الواحد من مقولة الصيرورة ما دامت هي وحدة الوجود والعدم. وقد يُقال إن الواحد يمكن أن يُستنبط من الوجود الخالص ما دام هذا الوجود هو اتحاد خالٍ فارغ. ولكن الواحد ليس مجرد اتحاد، إنه وجود مطلق وإطلاقه يتضمن تعينه بذاته، وهذا التعين بالذات لايظهر إلّا في مقولة الوجود للذات وحدها[٣٢].

١٨١ ـ وإذا كان بارمنيدس قد تصور المطلق على أنه الوجود الخالص، بينما رأى هيراقليطس أنه الصيرورة فإننا نجد المذهب الذري قديماً أي مذهب ديمقريطس، قد تصور المطلق على أنه الوجود للذات، حين ذهب إلى أن الذرات وحدات بسيطة لاتقبل القسمة ولاتعتمد على شيء آخر، إنها وجود لذاتها، أعني أنها ليست مركبة من أجزاء، إنها الواحد الخالص الذي لايداخله كثرة من أي نوع وليست له علاقة إلّا بذاته فحسب[٣٣].

وإذا كنا نرى الطلاب الذين يقومون بدراسة الطبيعة ويرغبون رغبة جامحة في اجتناب الميتافيزيقا، يأخذون بالمذهب الذري ظنّاً منهم أنهم بذلك قد خرجوا من دائرة الميتافيزيقا، إلّا أنهم في ذلك واهمون لأن الإفلات من الميتافيزيقا، والكفّ عن دراسة الطبيعة في صورة الفكر الخالص، لايتم بأن نلقي بأنفسنا في أحضان المذهب الذري، ذلك لأن الذرة نفسها ليست إلّا فكراً في حقيقة أمرها.

ومن هنا كانت النظرية التي ترى أن المادة تتكوّن من ذرات نظرية ميتافيزيقية في صميمها.. ولم يستطع نيوتن نفسه أن يلتزم بتحذيره لعلم الطبيعة من الميتافيزيقا: لأن الطبيعيين فقط هم الحيوانات وهي كائنات لاتفكر، أمّا الإنسان فهو موجود مفكر، وقد ولد ميتافيزيقياً (موسوعة ٨٨ إضافة).

٢ ــ الكثير:

١٨٢ ــ سبق أن قلنا إن علاقة الواحد لاتكون إلاّ بذاته فقط، وهذه العلاقة علاقة سلبية ذلك لأن علاقة الواحد بذاته تقوم على أساس أن له آخر؛ صحيح أن الوجود للذات يمتص الآخر في جوفه. ولكنه لايزال موجوداً وعلاقته بنفسه هي عبارة عن علاقته بالآخر، ومع أن هذا الآخر داخلي وموجود في جوفه، إلاّ أنه مع ذلك خارجي عنه أيضاً لأنه آخر طالما أن معنى الآخر أن يكون خارجيّاً ويمكن أن نقول بعبارة أخرى: إن معنى أن الواحد مرتبط بنفسه أنه مرتبط بالواحد. وذلك يتضمن التفرقة بين الواحد المرتبط والواحد الذي يرتبط به؛ فالواحد يميز ذاته من ذاته أو هو «يطرد نفسه بنفسه»، فالعلاقة السلبية بين الواحد ونفسه يمكن أن نسميها بالطرد، وهذا الطرد يؤدّي بنا إلى آحاد كثيرة»[٣٤]. ومن ثمّ فالواحد يعاني الانفصال الذاتي إلى عدد من الآحاد أعني إلى كثرة، فالواحد يطرد ذاته بذاته وعلى ذلك فالواحد الطارد متميز عن الواحد المطرود. وما دام كل منهما واحداً فهو يعود بدوره وينقسم إلى اثنين من جديد، وهكذا إلى ما لانهاية، وحينئذ نجد لدينا كثرة لاحدّ لها... واستنباط الآحاد الكثيرة من الواحد يجب ألاّ نعتبره صيرورة، ذلك لأن الصيرورة هي انتقال الوجود إلى العدم، بينما الواحد يصبح واحداً فحسب. كذلك يجب ألاّ نظن أن الكثرة هنا تعني ارتباط الواحد «بأشياء أخرى» وإلاّ لاعتبر كل منها حداً، ولتضمن ذلك وجوداً من أجل الآخر. وإنما الواحد يرتبط بذاته ارتباطاً سلبياً ولاشيء غير ذلك وهذه العلاقة السلبية هي الآحاد الكثيرة...

٣ ــ الطرد والجذب

١٨٣ ــ الواحد يطرد نفسه بنفسه ويثبت نفسه واحداً فقط وذلك بأن ينفصل بذاته عن الآحاد الأخرى، ولكن كلاً من هذه الآحاد أو هذه الكثرة واحد أيضاً، ومن ثم نجد أن تعدد الآحاد على الرغم من أنه خارجي تماماً ويجعل الواحد يختلف عن الآخر، إلا أنه كذلك يجعل الواحد متفقاً مع الآخر أو هو نفسه هذا الآخر، فلو أننا «درسنا كل ما يتضمنه الطرد لوجدنا أن الاتجاه السلبي للآحاد الكثيرة بالنسبة لبعضها هو في الوقت نفسه إشارة إلى

علاقتها بعضها بالبعض الآخر وبذلك يكون للطرد الحق في أن يُسمى كذلك: بالجذب»[٣٥]. فالطرد يعني أن الآحاد الكثيرة تطرد كل منها الأخرى، والجذب يعني أنها في نفس الوقت متحدة: الطرد هو العناد المتبادل بين الآحاد حين تؤكد اختلافها، والجذب هو التداخل المتبادل حين تؤكد ذاتيتها. ويمكن أن نقول بعبارة أخرى: إن الطرد مستحيل وحده، لأنه لايمكن أن يكون هناك شيئان بينهما علاقة سلبية فقط، فإذا كانت «أ» موجودة بفضل أنها ليست «ب» فسوف يكون وجود «ب» ضرورياً لوجود «أ». وستكون العلاقة بينهما إيجابية إلى جانب أنها سلبية سواء بسواء. خذ مثلاً: المحارب وعدوه تجد أن العلاقة بينهما سلبية. ولكنها كذلك علاقة ايجابية، لأنه إذا لم يكن هناك مَنْ يحاربه فلا يمكن أن يكون محارباً، ومن ثم كانت العلاقة بين الواحد الذي يطرد والواحد المطرود هي علاقة إيجابية كما أنها علاقة سلبية سواء بسواء...، وينبغي ألّا يُنظر إلى عملية الطرد كما لو كان الواحد هو الطارد والكثير هو المطرود، فالواحد ـ كما أشرنا ـ هو بالضبط الذي يعاند نفسه، ويضع نفسه صراحة على هيئة الكثير، وكل واحد من الكثير هو نفسه واحد.. ولذلك نجد أن هذا الطرد الشامل ينقلب كله دفعة واحدة إلى ضده: إلى الجذب.

ومعنى ذلك أن الآحاد الكثيرة كل منها واحد، أو كل منها واحد من الكثير، فالكثرة بالتالي واحد وهي هي نفسها ومن ثمّ يتحد بعضها مع البعض الآخر. والطرد هو علاقة الواحد بالواحد الآخر، وبما أن الواحد الأول متحد مع الواحد الآخر، فإن علاقته بهذا الواحد هي عبارة عن علاقته بنفسه، وعلاقة الذاتية بين الواحد ونفسه عبارة عن جذب وبالتالي فالطرد والجذب متحدان.

(ب) الكم

١٨٤ ـ بدأ الجدل سيره بالوجود الخالص، ثم اتضح لنا أن حقيقة هذا الوجود الخالص هي الصيرورة، غير أن الصيرورة لم تكن سوى قنطرة ومعبر إلى الوجود المتعين؛ وظهرت حقيقة هذا الوجود المتعين في الآخرية؛ ثم اتضح أن نتيجة الآخرية هي الوجود للذات محرراً من الارتباط بالآخر ومن العبور إلى الآخر. وانتهينا إلى أن الوجود للذات هو الطرد والجذب واتضح أن الطرد والجذب يلغيان نفسيهما (لأن كلّاً منهما ينتقل إلى الآخر) وبالتالي ينسخان الكيف كله في جميع مراحله (لأنهما يمثلان آخر مقولة في الكيف وبالتالي يشملان جميع المقولات السابقة في الكيف). وهذا الكيف الملغى أو المنسوخ ليس عدماً مجرداً كما

أنه ليس وجوداً خالصاً: إنه وجود لايتأثر بالتعين (أو الكيف) وهذا الوجود الذي لايتأثر بالكيف هو: الكم. وهذا ما نجده أيضاً في تصوراتنا المألوفة، فنحن نلاحظ الأشياء باديء ذي بدء مركزين على كيفها، وهو ما نعتبره خاصية تتحد مع وجود الشيء في هوية واحدة بيد أننا كلما سرنا ندرس كمها، وصلنا إلى خاصية خارجية لاتؤثر في وجود الشيء الذي يبقى هو هو حتى إذا ما تغير كمه فأصبح كبيراً أو صغيراً.

١٨٥ ـ وعلى ذلك يمكن أن نقول: «إن الكم طابع خارجي للوجود لايتحد معه في هوية واحدة، وإنما هو لايؤثر فيه على الإطلاق، فالمنزل يظل هو هو سواء كبر أو صغر، واللون الأحمر يظل أحمر سواء اشتد لمعانه أو ضعف..»[٣٦]. فليس يهم إذا تحدثنا عن الكم أن يكون له هذا الكيف أو ذاك فخمسة أحصنة هي خمسة أحصنة سواء كان لونها أبيض أو أسود، والميل ميل سواء كان طريقاً مرصوفاً أو أسلاكاً للبرق، إننا إذا ما غيرنا كيف الشيء لما أصبح على ما هو عليه، ولكننا إذا ما غيرنا الكم ظل الشيء هو هو وهذا معنى قولنا إن الكم خارجي ولايؤثر في الكيف وأن الكم غير كيفي. وتنقسم مقولات الكم ثلاثة أقسام هي: الكم الخالص، والكمية، والدرجة. وهي تذكّرنا بالأقسام الثلاثة التي انقسم إليها الكيف من قبل: الوجود الخالص، والوجود المتعين، والوجود للذات.

أولاً : الكم الخالص

١ ـ الكم الخالص:

١٨٦ ـ الكم هو اتحاد الجذب والطرد أو هو اتحاد الواحد والكثير، على اعتبار أن الطرد هو لحظة الفصل والاختلاف: وهذا هو مبدأ الكثرة. والجذب هوعلاقة الذات بنفسها أو لحظة الهوية، وهذا هو مبدأ الواحد. والطرد والجذب أو الواحد والكثير هما المقولتان الأخيرتان في مقولات الكيف ومن ثمّ لابدّ أن تشملا جميع مقولات الكيف السابقة، لابدّ أن يحتويا على اكتمال الكيف كله. ومن هنا كان رفع الطرد والجذب يعني رفع الكيف كله. ولقد رأينا في سير الجدل أن الجذب والطرد يلغيان نفسيهما لأن الجذب ينقلب إلى ضده: إلى الطرد. فالجذب حينئذ عبارة عن «لاجذب» أي أنه يناقض نفسه ويمحو نفسه، والطرد يحذف نفسه كذلك لأنه ينقلب إلى جذب، وبالتالي فهو يناقض نفسه كذلك. وما دام الطرد والجذب يرفعان بهذا الشكل، وطالما أنهما يحتويان على

الكيف كله في جوفها فإنه ينتج من ذلك حذف الكيف نفسه، وتكون النتيجة التي نصل إليها هي: وجود غير كيفي وهذا هو الكم.

١٨٧ ــ والكم الذي وصلنا إليه الآن هو الكم بصفة عامة، وهو الكم الخالص الذي لم يقسم بعد إلى أجزاء أعني إلى كميات معينة محددة، فيمكن أن نقول إن المكان بصفة عامة كم خالص، أمّا حين نقتطع منه جزءاً معيناً وليكن عشرة أمتار فإنه يصبح كمية، فالكم الخالص هو الكم غير المحدد أو غير المقسم.

ولقد وصلنا إلى هذا الكم الخالص على أنه اتحاد الطرد والجذب أو على أنه اتحاد الانفصال والاتصال، ولما كان من الممكن أن نركّز على أحد هذين العنصرين أكثر من الآخر فنحن في الكم الخالص نركّز على مبدأ الاتصال وذلك راجع إلى أنه أكثر تطبعاً بالكم.. لانه إذا كان لدينا طرد فقط (انفصال) فإننا سنظل داخل نطاق الكيف. ولكن بمجرد ما يضاف إليه الجذب (الاتصال) يتم الانتقال إلى الكم، وهناك دائمًا ميل لأن نركّز على آخر مقولة وصلنا إليها..

٢ ــ المقدار المنفصل والمتصل

١٨٨ ــ وإذا كنا في مقولة الكم الخالص قد ركزنا على عنصر الاتصال، فبدا الكم على أنه اتصال أكثر منه انفصال، فإننا في هذه المقولة نركز على عنصر الانفصال، غير أننا لابدّ أن نسارع ونقول إن ذلك قد يوحي أن لدينا نوعين من الكم، الكم حين يكون متصلاً والكم حين يكون منفصلاً وذلك غير صحيح على الإطلاق، وإنما التركيز على الاتصال في مقولة الكم الخالص لايعني سوى أن التفرقة بين الاتصال والانفصال لم تتم صراحة وأنها تفرقة ضمنية فحسب.

ولهذا يبدو الكم في هذه المقولة كما لو كان متصلا فقط، فإذا وصلنا إلى مقولة المقدار المتصل والمنفصل وجدنا أن التفرقة قد ظهرت صراحة، ولهذا ظهر عنصر الانفصال واضحاً، فإذا نظرنا إلى الكم في علاقته مع نفسه أو إلى خاصيته التي يظهرنا عليها الجذب صراحة، لوجدنا أن الكم من هذه الناحية هو المقدار المتصل. ولكننا لو نظرنا إلى الناحية الأخرى التي يظهرها الطرد لوجدنا أن الكم من هذه الناحية هو المقدار المنفصل، غير أن الكم المتصل لايزال له كذلك شيء من الانفصال من حيث إنه ليس إلاّ اتصال الكثير. والكم المنفصل كذلك هو أيضاً متصل، ونقطة اتصاله هي الواحد أعني النقطة التي تتشابه

عندها الآحاد الكثيرة تشابهاً ذاتياً. فالمصريون كم منفصل من حيث إنهم كثرة من أفراد، لكنهم مع ذلك كم متصل لأنهم جميعاً مصريون يوحّد بينهم خيط مشترك.

١٨٩ ـ ومعنى ذلك أنه يجب علينا ألاّ نظن أن المقدار المتصل والمنفصل نوعان من المقدار يتميز أحدهما بخاصية توجد في الواحد دون الآخر، إن الفرق الوحيد بينهما هو أن الكم كله يوضع في صورة أحدهما مرة وفي صورة الآخر مرة أخرى، ومتناقضة الزمان أو المكان التي أثارها زينون قديماً والتي تناقش مشكلة انقسام أحدهما إلى ما لانهاية، أو اشتمال أحدهما على وحدات لاتقبل القسمة إنما تعني فحسب أننا ننظر إلى الكم مرة على أنه منفصل، ومرة أخرى على أنه متصل، فإذا وصفنا الزمان أو المكان أو المادة بأنها كم متصل فقط قلنا إنها تقبل القسمة إلى ما لا نهاية، وإذا وصفناه من ناحية أخرى بأنه كم منفصل فسوف ينقسم بالقوة بينما هو يتألف من وحدات لاتقبل القسمة، وكل من هاتين النظريتين ناقصة.. إن الكم باعتباره النتيجة المباشرة لمقولة الوجود للذات يشمل جانبي الجدل في هذه المقولة وهما الطرد والجذب: يشملهما على أنهما عنصران مكونان لفكرة الكم ذاتها، وكل عنصر من هذين العنصرين يتضمن كذلك العنصر الآخر. ومن ثم فليس هناك شيء اسمه الكم المتصل فقط وشيء اسمه الكم المنفصل فحسب. أمّا إذا تحدثنا عنهما على أنهما نوعان متعارضان من المقدار فإن ذلك ليس إلاّ نتيجة لتفكيرنا التجريدي الذي يتأرجح حين ينظر إلى المقادير المحددة بين هذا العنصر أو ذاك، بينما هما عنصران يكونان اتحاداً لاينفصم في فكرة واحدة هي الكم... وعلى ذلك فيمكن أن يُقال إن المكان الذي تشغله هذه الحجرة مقدار متصل ومنفصل في آن معاً. فنحن نتحدث عن نقط المكان ونقسم المكان باعتباره طولا معيناً إلى عدد كبير من الأقدام والبوصات. إلخ وهو عمل لايمكن أن يتم إلاّ على افتراض أن المكان إلى جانب أنه متصل فهو كذلك منفصل بالقوة. ويمكن أن نقول كذلك إن المقدار المنفصل ـ وهو المقدار الذي يتألف من مائة رجل، مقدار متصل أيضاً. ويعتمد اتصاله على العنصر المشترك بين الرجال أي على النوع الانساني الذي يشمل جميع الأفراد ويوحّد بينهم (موسوعة فقرة ١٠٠).

٣ ـ تحديد الكم

١٩٠ ـ المقدار المنفصل والمتصل إذن يتضمن الواحد منهما الآخر، ومعنى ذلك أنهما متحدان، غير أن ذلك يعني في نفس الوقت أنهما

متميزان أو مختلفان. وكل تميز أو اختلاف يتضمن حدّاً «. . فعشر أقدام من المكان هي مكان منفصل عن بقية المكان المتصل إلى ما لانهاية. والحد عند نهاية كل عشر أقدام يعتمد على تمييز كمية العشر أقدام من الكم المتصل الذي اقتطعت منه ونستطيع حينئذ أن نرى فكرة الحد تظهر هنا بالضرورة، أنها متضمنة في التمييز بين الاتصال والانفصال، وكل المطلوب هو أن نجعل المتضمن يظهر علناً. .»[٣٧]. ولقد سبق أن قلنا في مقولة المقدار المتصل والمنفصل إن التركيز يكون على جانب الانفصال. ولكن الانفصال لايمكن التركيز عليه إلّا في حالة واحدة فقط هي: حين نفصل أو نميز اتصالاً عن اتصال آخر يقبع وراءه. ومن ثم فمركب المقدار المنفصل والمتصل يمكن أن يُسمى «تحديد الكم» لأن فكرة الحد الكمي هي بالضبط تمييز المتصل. . . صحيح أن المقدار المنفصل بما هو كذلك غير محدود، إلّا أن تحديده يأتي عن طريق تمييزه عن المقدار المتصل، وهو هنا يعتبر سلباً أو حداً. . أي أن المقدار المنفصل إذا أخذ وحده وبمعزل عن غيره فإن الواحد الأخير فيه لن يكون حدّاً لأنه لايفصل المقدار المنفصل عن أي شيء آخر. ولكننا إذا ما نظرنا إلى المقدار المنفصل من حيث علاقته بالمقدار المتصل لوجدنا أن آخر حلقة فيه تعتبر حدّاً، فالمقدار المنفصل إذن يشارك المقدار المتصل في حده، وهو بذلك على علاقة معينة بالمقدار المتصل، ومن ثم فهو نفسه «جملة» معينة أو كمية محددة. .[٣٨] وهكذا نصل إلى القسم الثاني من مقولات الكم وأعني به : الكمية.

ثانياً : الكمية

١ ــ الكمية

١٩١ ــ المقولة السابقة تعطينا الحد، وحين يدخل الحد على الكم الخالص يصبح كمية. فالكمية هي الكم الخالص وقد دخل عليه الحد الكمي فأصبح كمّاً معيناً أو محدداً. . وهو يقابل الوجود المتعين في دائرة الكيف بينما كان الكم الخالص يقابل الوجود الخالص، وتقابل الدرجة التي سوف نناقشها فيما بعد الوجود للذات. . . وعلى ذلك يمكن أن نقول: إن المكان بصفة عامة كم خالص والزمان بصفة عامة كم خالص أعني كمّاً غير محدد أو غير مقسم، أمّا عشرون ميلاً وستون دقيقة فهي كم محدد أعني كمية. ولقد سبق أن أشرنا إلى أن الحد الكمي (أو السلب) يدخل على الكم الخالص فيجعله محدداً أعني كمية أو كمّاً معيناً. وهذا الحد لايأتي من خارج، وإنما هو المقدار المنفصل نفسه ذلك لأن المقدار المنفصل عبارة عن «. . استمرار ذاتي للانفصال إلى

آحاد كثيرة، وهو بما هو كذلك عبارة عن سلب أو حد يطبق على الاتصال بصفة عامة...»[٣٩].

٢ ـ الجملة والاتحاد

١٩٢ ـ الكمية كقولنا عشرون ميلا تتضمن عنصري الاتصال والانفصال فهي من ناحية عبارة عن عدة أميال: ميل وميل، وميل... إلخ. وهذا عو عنصر الانفصال، ومن هنا يمكن أن نقول عنها إنها مجموعة من الأميال أو كثرة من الأميال أو جملة. وهي من ناحية ثانية تتضمن عنصر الاتصال لأن الأميال تتصل كلها في كمية واحدة، فهي من هذه الناحية تشكل اتصالاً من الأميال أو هي اتحاد.

٣ ـ العدد

١٩٣ ـ في مقولة العدد تصل الكمية إلى تطورها النهائي أي إلى تمامها، فالعدد هو الكمية وقد اكتملت ويتضمن العدد مقولة الجملة التي تعتمد على الانفصال، والاتحاد الذي يعتمد على عامل الاتصال... والواقع أننا حين نصل إلى تصور الكم المتعين أو المحدد فإننا نصل بذلك ـ لأول مرة ـ إلى إمكانية العد؛ فالكم الخالص كم مجرد متصل فحسب لايمكن أن يعد لأنه ليس ثمة حد يعد. والآحاد المنفصلة من ناحية أخرى لايمكن في انفصالها أن يكون لها عدد طالما أن كلًا منها عبارة عن واحد فقط، أمّا الآن فلدينا كمية معينة تتألف من هذه الآحاد التي توجد بين حدود معينة ومن ثم فهي يمكن أن تعد... (موسوعة فقرة ١٠٢).

١٩٤ ـ ولابدّ أن نشير هنا إلى أن الآحاد التي يتألف منها العدد ترتبط ارتباطاً خارجياً ولا ترتبط ارتباطاً داخلياً، بمعنى أن الارتباط ليس سوى عملية تجمع خارجي فحسب، ولهذا السبب نجد أن العمليات الحسابية (كالجمع والطرح والضرب والقسمة... إلخ) هي محصلة الأعداد أعني العد أو بمعنى آخر هي (في عملية الجمع مثلًا) نتيجة لجمع بعض الأعداد جنباً إلى جنب. فنحن نعرف أن ٥+٧=١٢ عن طريق الجمع (أعني عن طريق العد على الأصابع أو بأية طريقة أخرى) جمع خمسة آحاد إلى سبعة، ثم نحفظ النتيجة بعد ذلك عن ظهر قلب: وليس ثمة شيء داخلي في هذه العملية. ونحن نعرف كذلك أن ٥×٧=٣٥ بأن نعد على الأصابع سبعة آحاد ثم تستمر هذه العملية خمس مرات، وتحفظ النتيجة بعد ذلك عن ظهر قلب... وقل مثل ذلك في

جميع العمليات الحسابية الأخرى كالطرح والقسمة وغيرها فهي كلها لاتمثل أي تطور جديد في سير الفكرة الشاملة وإنما هي نتاج لخطتين منطقيتين هما: الجملة والاتحاد، أي أنها لم تُستنبَط استنباطاً فلسفياً وإنما يمكن أن تقوم بها آلة حاسبة لادخل لها في عملية التفكير[٤٠].

١٩٥ ــ ولقد فلسف فيثاغورس العدد كما هو معروف، وذهب إلى أنه المبدأ الأول للأشياء جميعاً. وقد تبدو هذه النظرة للعقل الساذج ــ لأول وهلة ــ لغزاً كاملاً، بل وقد يعتبرها جنوناً خالصاً؛ إلّا أننا لابدّ أن نتذكر أن مهمة الفلسفة هي رد الأشياء إلى الأفكار المحددة بصفة خاصة، ولاشك أن العدد فكر، إنه الفكر القريب من المحسوس، ولهذا كانت محاولة إدراك الكون على أنه عدد هي أول خطوة نحو الميتافيزيقيا، ونحن نعلم أن فيثاغورس في تاريخ الفلسفة يقف وسطاً بين الأيونيين والإيليين، فبينما لم يذهب الأيونيون قط إلى أبعد من النظر إلى ماهية الأشياء على أنها مادية، فقد تقدم الإيليون نحو الفكر الخالص في صورة الوجود. ولهذا كانت الفلسفة الفيثاغورية تشكل قنطرة من عالم الحس إلى عالم ما فوق الحس.

ونتنهي من ذلك إلى أن فيثاغورس لم يذهب أبعد مما ينبغي حين تصور ماهية الأشياء على أنها أعداد، فإذا كان المعترضون يقولون إن الأشياء ليست مجرد أعداد فحسب ولكنها أكثر من ذلك فإن معنى اعتراضهم هذا أن فكرة العدد وحدها ليست كافية لتفسير الفكر المحدد أو ماهية الأشياء، وعلى ذلك فبدلاً من القول بأن فيثاغورس ذهب أبعد مما ينبغي بفلسفته في العدد، فالأدنى إلى الصواب أن نقول إنه لم يذهب بعيداً بما فيه الكفاية، والواقع أن الإيليين هم الذين اتخذوا الخطوة الأبعد حين ساروا نحو الفكر الخالص[٤١].

ثالثاً : الدرجة

١ ــ الدرجة

١٩٦ ــ قلنا إن الكمية هي الكم المحدد، أو الكم الخالص وقد دخل عليه الحد فجعله محدداً. ورأينا أن الأحاد التي تتألف منها الكمية خارجية تماماً بمعنى أن الواحد يقع خارج الآخر، فعشرة رجال كل منهم منفصل عن الآخر، والأعداد نفسها كل عدد يقع خارج الأعداد الأخرى. ومن هنا كانت الدرجات الحسابية عبارة عن تجميع خارجي للأعداد، وهذا هو المقدار الممتد أو الامتدادي. ونحن هنا نصل إلى لون من الكميـة لاتقع فيه الآحاد

خارج بعضها وإنما يضمها جميعاً حد الكمية. فما دامت كل الآحاد متحدة، فإنها جميعاً متحدة مع الواحد الذي هو حد أو آخر واحد في الكمية، وذلك يعطينا لوناً من الكمية نجد فيه الحد قد شمل جميع الآحاد الأخر، وامتصها في جوفه. ومثل هذا اللون من الكمية هو المقدار المدمج أو الدرجة.

وبمعنى آخر: إن آحاد العدد عبارة عن وحدات خارجية تماماً بعضها عن بعض، ولكن العدد عن طريق الحد يعتبر جملة أو مجموعاً، وبالتالي فالحد ـ الذي هو الجملة في مقولة العدد ـ «يتحد في هوية واحدة مع الكمية بأكملها». وبعبارة أخرى إن العدد بما هو كذلك أو الكمية حين تكتمل وتصبح مركباً للجملة والاتحاد نجد أنها كمية ممتدة. لأن (أ) وحداته تقع الواحدة خارج الأخرى (ب) هذه الوحدات تقع خارج بعضها لسبب واحد هو أن العدد مركب من الجملة والاتحاد. وهكذا نجد أن الوحدة التي تعتبر حداً للعدد عشرة ترتبط ارتباطاً خارجياً بالوحدات التسع الأخرى. ولكن هذا التخارج يعتمد تماماً على أن الوحدة العاشرة في العدد ١٠ تعتبر لحظة الجملة أو المجموع، فالعدد من ثم هو كمية ممتدة. ولكن فكرة العدد على هذا الأساس باعتباره جملة تفصل الاتحاد المتصل الذي سبق أن انبثق على أنه المرحلة الأخيرة من الكميـة، فهي تركز على الانفصال في معارضة اتصال الكم الخالص الذي لاتميز فيه، ويظهر المركب حين نجد التخارج المتبادل بين الآحاد ـ على الرغم من أنه ضروري لفكرة العدد ـ يشير كذلك إلى هوية هذه الآحاد. ومن هنا فإن الواحد الذي يعتبر حداً في الكمية لابدّ أن يحوي الآحاد الاخرى داخل جوفه فلا يمكن أن تظل خارجة عنه. ولكن مثل هذا الواحد الذي هو حد لم يعد مجرد عدد لأنه لم يعد مجرد تعبير عن الجملة بل هو الكمية المدمجة أو الدرجة. والحد في العدد باعتباره جملة من الآحاد نجده متعدداً في ذاته لأن الآحاد التي يلخصها خارجية عنه بالتبادل. ولكن الحد باعتباره درجة بسيطة لأن الدرجة العاشرة ـ ولا كذلك الوحدة العاشرة ـ تلخص في جوفها عشر درجات، فمثلاً شـدة الحرارة يـدل عليها بـ(١٠٠°) وليست مجـرد جملة عدديـة لمائـة وحدة حراريـة، فالدرجة (١٠٠) عبارة عن حدود تحطمت في مباشرة بسيطة هي الحد المائة.

٢ ـ التسلسل الكمي اللامتناهي

١٩٧ ـ حين ينتقل سير الجدل من العدد إلى الدرجة نجد أن الوحدات انتهى ما بينها من تخارج متبادل والتحمت

كلها في الوحدة الأخيرة التي هي حد وبذلك أصبح درجة. ولكن الكم بما هو كذلك تخارج ذاتي أو هو خارجي عن ذاته. والتخارج الذاتي للعدد هو التخارج المتبادل، أمّا التخارج الذاتي للدرجة فهو لايوجد بداخلها وإنما يقع خارجاً عنها. فالدرجة تتضمن ــ أو هي تصبح صراحة ــ تسلسلاً لامتناهياً أو تكراراً للدرجات، وذلك لأن الدرجة عبارة عن كمية، والكمية هي جزء مقتطع من الكم المتصل، ولهذا فإن الدرجة مائة هي كم محدد أي هي كمية. إلاّ أن فكرة الدرجة تعتمد على عامل الاتصال فالآحاد السابقة متحدة مع الواحد الأخير الذي هو الحد، وعن طريق هذا العامل نفسه: عامل الاتصال بين الآحاد داخل الحد، نجد أن الآحاد داخل الحد مثل: ١ و٢ و٣.. إلخ حتى الدرجة المائة متحدة مع الآحاد بعد الحد، أعني ١٠١، ١٠٢، ١٠٣ و... إلخ، وهكذا يتحطم الحد ويمكن تجاوزه. ومعنى ذلك أن الكمية تتخطى حدها في الكم غير المحدد بعدها. ولكن هذا الكم غير المحدد يصبح بالضرورة كمية، ولقد رأينا كيف يسير الجدل بحيث يصبح كل كم غير محدد كمية بالضرورة، وهذه الكمية الجديدة نتجاوزها من جديد ــ ونمضي إلى الكم اللامتناهي الذي يصبح بدوره كمية ثالثة.. وهكذا إلى ما لا نهاية، وهكذا نحصل على سلسلة لامتناهية هي التسلسل الكمي اللامتناهي... (ستيس فقرة ٢٢٩).

وسير الجدل هنا شبيه بسيره في دائرة الكيف حين وصلنا إلى اللامتناهي الزائف، فهناك نجد أن الشيء ينتقل إلى الآخر.. وهكذا إلى ما لانهاية. وهنا بالمثل نجد الكمية تنتقل إلى كميات أخرى وهكذا إلى ما لانهاية، ولقد وجدنا هناك أن الشيء متناهٍ والآخر لامتناهٍ، واللامتناهي يصبح بدوره متناهياً، وهنا كذلك نجد أن الكمية تصبح كمًا لامتناهياً غير محدد، ولكن هذا اللامتناهي زائف، ويصبح بدوره متناهياً من جديد، لأنه (أ) محدد عن طريق الكمية الأولى، وبما أن اللامتناهي ضد المتناهي فهو محدد بالمتناهي. (ب) لأنه داخل هذا الكم غير المحدد يظهر حد جديد باستمرار.

٣ ــ النسبة الكمية

١٩٨ ــ وصلنا الآن إلى الكمية التي تنتقل من نفسها إلى كميات أخرى وهكذا حتى تتكون سلسلة لامتناهية. ولكن هذا اللامتناهي زائف لأنه سلبي: إنه سلب المتناهي، وبما أنه كذلك فهو محدود بالمتناهي وهو نفسه ــ من ثم ــ متناهٍ. والانتقال إلى اللامتناهي الحقيقي يتم هنا بنفس الطريقة التي تمّ بها في دائرة الكيف، فهناك يصبح الشيء آخر إلى ما لانهاية.

ولكن الآخر متحد مع الشيء ومن ثم كان تعينه بالآخر ليس إلاّ تعينه بنفسه، إنه يعين نفسه بنفسه وهذا هو اللامتناهي الحقيقي. ونجد هنا أن الكمية تنتقل إلى كمية أخرى، وعن طريق مبدأ الاتصال نجد أن الكمية الثانية متحدة مع الكمية الأولى. وبهذه الطريقة نجد أن الكمية مرتبطة بنفسها فقط ــ وهكذا نصل إلى النسبة الكمية، لأن الفكرة التي وصلنا إليها الآن لها جانبان: (أ) كميتان مرتبطتان (ب) كمية ثالثة تتشكل باتحاد الكميتين، ولكن هذين الجانبين متحدان لأن الجانب الثاني وهو الكمية الثالثة هو نفسه الجانب الأول. والجانبان طالما أنهما مرتبطان في كمية واحدة فهما يؤلفان واحداً وهنا نجد أننا أمام معادلة: شطري المعادلة كميتين مرتبطتين في جانب وكمية واحدة في الجانب الآخر، وذلك يعطينا النسبة الكمية مثل ٦ : ٣=٢. فلدينا هنا كمية (٦) مرتبطة بكمية أخرى (٣) وهذه العلاقة مساوية لكمية ثالثة (٢). وتلك هي النسبة[٤٢].

ومعنى ذلك أن النسبة تعطينا علاقة بين كميتين وتبدو في صورة كمية ثالثة. وهي بذلك تعبر عن اللحظة السلبية التي هي تمييز الكمية من الآخر الذي ظهر فعلاً في التسلسل الكمي اللامتناهي، ولكنها تعبر كذلك عن هويتها فمثلاً $\frac{١٠}{٥}$= ٢ نجد أن لدينا ١٠ و ٥ عبارة عن كميتين وهما بما هما كذلك تقع الواحدة خارج الأخرى، ولكنهما مرتبطتان عن طريق العدد (٢). ومن هنا كانت النسبة عبارة عن كمية ترتبط بنفسها فقط، ذلك لأن الكميتين المرتبطتين يمكن أن تتغيرا إلى ما لانهاية دون أن تتغير النسبة، فيمكن مثلاً أن تصبح الكميتان $\frac{٢٠}{١٠}$ و$\frac{٤٠}{٢٠}$ و$\frac{٣٠}{١٥}$ . . . إلخ بينما تظل النسبة هي هي العدد ٢. وهكذا نجد أن طرفي المعادلة عبارة عن كميات خالصة بينا النسبة هي في علاقة ذاتية لامتناهية، وهذا يعني أن النسبة علاقة كيفية. وليست علاقة كمية خالصة بين الكميتين. ولقد رأينا أن الكم قد سلب الكيف فيما سبق ومن هنا أصبحت خصائص الوجود هي التخارج الذاتي، وأن يكون محايداً للكيف وهذه هي خاصية الكم، ولكن سير الجدل في مقولات الكم أدّى إلى ظهور الكيف من جديد، وهذا معناه أننا بدأنا نترك دائرة الكم وهذا الظهور الجديد للكيف لن يتضح صراحة إلاّ في القدر.

جـ ــ القَـدْر

١٩٩ ــ في آخر مقولة من مقولات الكم وهي النسبة الكمية بدأ الكيف يظهر من جديد، وهذا معناه ــ كماقلنا ــ أننا بدأنا نترك دائرة الكم، لأننا سبق

أن ذكرنا أن الكم لايؤثر في الكيف، فقطعة الأرض يمكن أن يزداد حجمها أو ينقص دون أن يتأثر كيفها باعتبارها قطعة أرض، فكيف ظهر الكيف من جديد في مقولة النسبة الكمية؟

الكم تحديد يقع خارج الشيء الذي يحدده، والكيف من ناحية أخرى تحديد داخلي يتحد مع الشيء في هوية واحدة. ومن ثم كان التحديد الذاتي يحمل طابع الكيف لا الكم لأن المحدود بذاته يأتي تحديده من نفسه فهو تحديد داخلي وليس تحديداً خارجياً عن طريق شيء آخر، ومثل هذا التحديد الداخلي هو الكيف.

ومن هنا فإننا نجد في المعادلة الآتية: ٦:٣=٢ أن الجانب الأول ٦:٣ هو علاقة خارجية بين كميتين وهي لهذا السبب علاقة كمية، أمّا الجانب الثاني ٢ فهو كمية تحدد نفسها بنفسها أو لها علاقة بذاتها لأنها تكوّنت عن طريق الجمع بين كميتين في كمية واحدة. وهاتان الكميتان مرتبطتان إحداهما بالأخرى بعلاقة خارجية، ولكن حين يجمع بينهما فإن العلاقة تصبح علاقة داخلية لكمية واحدة، وهي علاقة كمية واحدة بنفسها، ولأن لها علاقة بنفسها فهي كيفية.

ومن هنا كان لدينا في مقولة النسبة ربط بين الكم والكيف. وإذا كان الكيف قد تطور فيما سبق إلى الطرد والجذب ثم انتقل إلى الكم، وإذا كان الكم بعد ذلك قد تطور إلى مقولة النسبة فعاد من جديد إلى الكيف: فليس معنى ذلك أننا عدنا من جديد إلى الكيف لأن الكم مازال موجوداً ولكنه كم كيفي، أو اتحاد بين الكم والكيف وذلك هو القدر. فالقَدْر هو المركب من الكيف والكم. «والقدر باعتباره اتحاداً بين الكيف والكم هو بذلك تمام الوجود أو هو الوجود وقد اكتمل..». (موسوعة فقرة ١٠٧).

٢٠٠ ــ والقَدْر كغيره من المقولات تعريف للمطلق، فالله كما قيل ــ قد قَدَرَ لكل شيء قَدْره فكل شيء عنده بمقدار. وهذه الفكرة تعتبر الأساس الأول لكثير من التراتيل العبرية القديمة التي يتجه فيها تمجيد الرب ــ في الأعم الأغلب ــ إلى تبيان أنه قد جعل لكل شيء قدراً: للبحر والأرض والأنهار والجبال، وكذلك لمختلف أنواع النبات والحيوان. وكانت إلهة النقمة Nemesis تمثل قداسة القَدْر في الشعور الديني عند اليونان، وخصوصاً فيما يتعلق بالأخلاق الاجتماعية، وهذا الشعور يتضمن نظرية عامة تقول: إن جميع شؤون البشر من ثروة وجاه وشرف وقوة وكذلك السرور والألم لها قَدْر معين إذا ما تجاوزته

جلبت على نفسها الخراب والدمار[٤٤].

٢٠١ ـ وتنقسم دائرة القدر ثلاثة أقسام هي:

١ ـ الكمية النوعية.
٢ ـ ما لا قدر له.
٣ ـ اللامتناهي الحقيقي في دائرة القدر(*).

١ ـ الكمية النوعية

٢٠٢ ـ انتهينا إلى أن القدر هو اتحاد الكم والكيف، ولكن هذا الاتحاد اتحاد مباشر فقط. ومعنى المباشرة هنا أن الارتباط بينهما غير كامل، لأن الوحدة الكاملة إنما تعني أن أي تغير في الكم لابدّ أن يعقبه تغير في الكيف أيضاً، وفي هذه الحالة تصبح الوحدة كاملة والارتباط كاملاً ووثيقاً: أمّا الاتحاد الحالي المباشر فهو يعني أنه على الرغم من أن الكيف يعتمد على الكم إلى حدما فإن الكم يمكن أن يتغير داخل حدود معينة دون أن يؤثر ذلك في الكيف، وعلى ذلك فالارتباط بينهما فضفاض بدلاً من أن يكون دقيقاً وحاسمًا. وهكذا نصل إلى تصور كمية معينة محددة تمثل الحد الذي إذا تخطاه الكم حدث تغير في الكيف وهذه هي الكمية النوعية.

٢٠٣ ـ وهذه المقولة هامة للغاية لأننا سوف نصادفها عند الماركسيين فيما بعد على أنها القانون الأول من قوانين الجدل التي لخصها «أنجلز»، فضلاً عن أنها ـ وتلك نقطة هامة جدًا ـ تلخص دائرة الوجود كلها، ومن ثمّ كان التسليم بهايعني ـ على الأقل من وجهة النظر الهيجلية ـ التسليم بالقسم الأول من منطق هيجل كله.

وأبسط مثل لهذه المقولة أن ننظر كيف يُبنى السد ليتحكم في مياه الفيضان، إنهم يبدأون بإلقاء مجموعة من الحجارة الضخمة في النهر، غير أن إلقاء بضعة أحجار لايكوِّن سدّاً، أمّا إذا استمرت هذه العملية فسوف نصل إلى لحظة معينة تبدأ فيها المجموعة الملقاة من الحجارة في التأثير في فيضان النهر

(*) هذه المقولة الأخيرة لم يطلق عليها هيجل اسمًا معيناً في المنطق الصغير الذي نسير على تقسيمه ويسميها المنطق الكبير «الانتقال إلى الماهية» ويسميها «ستيس» لانهائية القدر بينما يسميها مكتجارت «ظهور الماهية» ويطلق عليها «ميور» هذه التسمية التي فضلناها على اعتبار أن المقولة السابقة تمثل اللامتناهي الزائف في دائرة القدر.

وهكذا يبدأ السدّ في الظهور؛ فإذا تأملنا هذه العملية لوجدنا أن التغيرات الكمية إذا لم تصل إلى حد معين أو نقطة معينة محددة فإنها لاتؤثر في كيف الشيء أي لاتعطينا كيفاً جديداً (وهو السد في المثال السابق) ولكن ما إنْ تصل إلى اللحظة الحرجة أو إلى نقطة التقاطع حتى تبدأ التغيرات الكمية في التأثير على الكيف.

والمثل الذي يُذكَر عادة لهذه المقولة هو تغير الماء إلى ثلج أو بخار، فهناك كمية نوعية محددة للحرارة هيْ مائة درجة إذا جاوزناها اختفى كيف السيولة، وكمية الدرجة يمكن أن تتغير إذا شئنا حتى تصل إلى ١٠٠ درجة دون أن يحدث تغير. ولكن ما إنْ تجاوز هذا الحد حتى يختفي كيف السيولة ويتحول الماء إلى بخار، وتحول الماء إلى بخار يعني تحوله إلى كيف جديد، فالخصائص التي تميز الماء غير تلك التي تميز البخار، فالملح، والسكر ــ على سبيل المثال ــ لايذوبان في البخار في حين أنهما يذوبان في الماء. وكذلك قلْ في تغير الزئبق من سائل إلى صلب إلى غاز: فدرجة حرارة الزئبق في حالة السيولة تبدأ من «ــ ٣٩» درجة حتى «+ ٣٥٧». ففي درجة «- ٣٩» يتجمد الزئبق. أمّا إذا ارتفعت درجة حرارته حتى وصلت إلى «+ ٣٥٧» فيبدأ في الغليان ثم يتبخر، والنقطة التي تبدأ التغيرات الكمية عندها في التأثير في الكيف هي ما يسميه هيجل «بالعقدة» ويسمي مجموعة النقط بالخط العقدي؛ وهو ما يمكن أن نسميه بنقطة التقاطع وخط التماس.

٢٠٤ ــ والواقع أن القدماء قد عبروا عن هذه المقولة في صور شتى حين تساءلوا مثلا: كم يلزم من الحبوب لتكوين كومة قمح؟ فالحبة الواحدة ليست كومة ولا الحبتان ولا الثلاث، فمتى يصح أن يُقال «كومة» مع العلم بأنه مهما يكن العدد المختار فإن الكومة تبدأ بزيادة حبة واحدة. وقل مثل ذلك في تعريف الأصلع: كم شعرة يلزم أن تسقط من رأس الرجل ليقال إنه أصلع؟ وهو نفس القول السابق ولكن من جهة الطرح لا من جهة الجمع، ويجب علينا أن نسلم بأن الزيادة والنقصان في الكم لايكون لها أثر في حدود معينة فقط ولكنها إذا تجاوزت هذه الحدود فإنها تؤدّي إلى تغيرات في الكيف، فلابدّ أن تصل (في حالة زيادة الكم) إلى حالة تؤدّي فيها إضافة حبة من القمح إلى تكوين كومة، و(في حالة النقصان) إذا استمر نزع الشعر من ذيل الحصان لابدّ أن نصل إلى نقطة يصبح الحصان بعدها أذعر الذيل. وهذه الأمثلة تشبه إلى حد كبير قصة ذلك الفلاح الذي رأى حماره يسير بحمله جذلان فرحاً فأخذ

يضيف إلى حمله مقداراً ضئيلا، واستمر في هذه العملية حتى غاص الحمار أخيراً في حمل ناء به كاهله. ولايصح أن ننظر إلى هذه الأمثلة على أنها حذلقة عابثة لأنها تثير موضوعات هامة وتبدو أهميتها واضحة في الحياة العملية: ففي موضوع الإنفاق تجد مدى معيناً لاتهم فيه الزيادة أو النقصان غير أن تجاوز هذا المدى ـ تبعاً لظروف الفرد الخاصة ـ زيادة أو نقصاناً يحول الإنفاق إلى إسراف أو تقتير. (موسوعة ١٠٨ إضافة).

٢ ـ مالا قَدْر له

٢٠٥ ـ وصلنا في مقولة الكمية النوعية إلى تصور لكيف معين كالماء يعتمد على حد كمي معين (١٠٠ درجة) لايمكن تجاوزه. ولكن طالما أنه ليس ثمة ما يمنع الخط العقدي من الامتداد فإننا نتجاوز هذا الحد. وهكذا يختفي الكيف (السيولة) بمجرد تجاوزنا للحد الكمي (١٠٠ درجة) وهكذا نجد أنفسنا أمام كم خالص قائم بذاته دون أن يخالطه كيف ما، ذلك لأن الدرجة ١٠١ أو١٠٢ لاتعبر عن كيف جديد بعد، ولكنها مجرد كم لايرتبط بأي لون من ألوان الكيف: وهذا ما يسميه هيجل بمقولة مالا قدر له. وهو لا قدر له لأن الدرجة ١٠١ ليست كيفاً معيناً. . وبالتالي ليست قدراً، لأن القدر هو وحدة الجوانب الكمية والكيفية في الشيء وتناسبها. فإذا فقد الشيء الجوانب الكيفية ولم يكن أمامنا سوى كم فقط استطعنا أن نقول إننا أمام اختفاء للقدر. وواضح أن الدرجات سوف تتكرر في سلسلة لانهاية لها عن طريق تجاوز الحد باستمرار. ولهذا يمكن القول بأن هذه المقولة تعبر عن اللامتناهي الزائف وقد عاد في صورة جديدة على أنه اللامتناهي الزائف في دائرة القدر(٤٥).

٣ ـ اللامتناهي الحقيقي في دائرة القدر

٢٠٦ ـ وهذا المركب شبيه بظهور اللامتناهي الحقيقي في كل من دائرتي الكم والكيف، فهو يظهر حين نتبين أن المقادير التي لاحد لها هي أولاً وقبل كل شيء متحدة مع بعضها في هوية واحدة(٤٦). وذلك على النحو التالي:

لقد وصلنا في المقولة السابقة إلى كم خالص، غير أن الكم لايمكن أن يتحرر من الكيف بهذه الصورة لأن عدم ارتباط الكم والكيف ليس إلاّ تجريداً فحسب، فالكم يدور دورته ويعود إلى الارتباط بالكيف من جديد. ومن ثمّ فهذا الكيف الطليق كما يظهر في مقولة ما لاقدر له لابدّ أن يعود ويصبح كيفاً، وارتباطه بالكيف هو قدر جديد، وعلى هذا يصبح ما لاقدر له قدراً. ويتضح

ذلك في عالم الطبيعة في حالة ظهور كيف جديد حينما تزداد الكمية النوعية، فحين تصل درجة حرارة الماء إلى مائة درجة تختفي سيولته وبذلك يظهر ما لاقدر له أي يختفي القدر القديم وهو الماء ما دامت درجة الحرارة قد جاوزت مائة درجة بمراحل . أمّا القول بأن ما لاقدر له يصبح من جديد قدراً فيمكن ملاحظته حين يظهر كيف جديد هو الغازية فهي تعتمد على درجة الحرارة التي لاتقل عن مائة، وهكذا يصبح لدينا قدر جديد، غير أن هذا القدر الجديد باعتباره قدراً يعود فيتحول إلى لاقدر. . وهكذا باستمرار. وهنا نجد لدينا سلسلة لامتناهية زائفة تماثل بالضبط اللامتناهي الزائف في مجالي الكم والكيف؛ ففي الكيف نجد الشيء المتناهي يصبح شيئاً آخر لامتناهياً، ويصبح اللامتناهي من جديد متناهياً، وهكذا باستمرار. وفي القدر يتحول ما لاقدر له إلى قدر. . وهكذا باستمرار.

وفي الكم والكيـف نصـل إلى اللامتناهي الحقيقي عن طريق تبيان أن الانتقال إلى شيء آخر أو من كمية إلى أخرى هو عبارة عن الانتقال من الشيء إلى نفسه، ومن ثَمّ نجد لدينا في عودته إلى ذاته ـ أو في هذا الارتباط بالذات ـ تحديداً ذاتياً هو اللامتناهي الحقيقي، وهنا أيضاً نجد أن القدر في انتقاله إلى ما لاقدر له ينتقل إلى نفسه فحسب، لأن ما لاقدر له يتحول إلى قدر جديد أي أنه يعود مرة أخرى إلى نفسه إلى قدر، وهذا اللامتناهي أو هذا الوجود للذات يمكن أن ينظر إليه على أنه اللامتناهي الحقيقي في دائرة القدر.

حواشي الفصل الأول من الباب الثالث

(١) Hegel: Enc. [86] Z.

(٢) G.R. Mure: «A Study of Hegel's Logic». P. 33.

(٣) W. Wallace: «Prolegomena To The Study of Hegel's Philosophy and Especially Of His Logic». p. 302.

(٤) M.E. Mctaggart: «A Commentary on Hegel's Logic». p. 15.

(٥) Hegel: Enc .[86] Z.

(٦) Hegel: Enc. [86] Z. & M.E. Mctaggart: A Comment». p. 15 & R.G. Collingwood: «An Essay on Metaphsics» p. 15.

(٧) Hegel: Greater Logic Vol. I. p. III.

(٨) W. Wallace: «Prolegomena»; p. 322.

(٩) W.T. Stace: «The Philosophy of Hegel». [178].

(١٠) W. Wallace: «Prolegomena»; p. 322.

(١١) Hegel: Enc. [87].

(١٢) R.G. Collingwood: op. cit. p. 7.

(١٣) Hegel: Enc. [87].

(١٤) Ibid; [88] & Wallace: op. cit. 323 & Findlay: op. cit. p. 57. & G.M. Mure op. cit. p. 33.

(١٥) Hegel: Ibid. & Greater Logic Vol. I. 97.

(١٦) W. Wallace: «Prolegomena»; p. 322.

(١٧) Hegel: Greater Logic Vol. I. p. 119.

(١٨) Hegel: Enc. [89] Z.

(١٩) Hegel: Enc. [91] - G.R. Mure: «An Introduction»; p. 135.

(٢٠) G.R. Mure:«A Study»; p. 46.

(٢١) Hegel: Greater Logic Vol. I. p. 97.

(٢٢) M.E. Mctaggart: «A Commentary»; P. 29 - 30.

(٢٣) Hegel: Greater Logic Vol. I. P. 129 - 130 & W.T. Stace: op. cit. [193].

(٢٤) Hegel: Enc. [91] Z.

(٢٥) Hegel: Enc. [95]

(٢٦) Hegel: Ibid. & W.T. Stace: op. cit. [200].

(٢٧) الدكتور عبد الرحمن بدوي «الزمان الوجودي» ص ١٠ ـ ١١ ط٣.

(٢٨) Hegel: Greater Logic Vol. I. 171.

(٢٩) Hegel: Enc. [96].

(٣٠) G.R. Mure: «Study»; p. 48.

(٣١) Hegel: Enc. [97] Z.

(٣٢) W. T. Stace: op. cit. [207].

(٣٣) Hegel: Enc. [98] Z. - & Greater Logic Vol. I. p. 178.

(٣٤) Hegel: Greater Logic Vol. I. 181-2.

(٣٥) Hegel: Enc. [98].

(٣٦) Ibid; [85] Z.

(٣٧) W.T. Stace: op. cit. [220].

(٣٨) M.E. Mctaggart: «A Commentary»; p. 48.

(٣٩) Hegel: Greater Logic Vol. I. p. 215.

(٤٠) G.R. Mure: «A Study»; P. 65-66.

(٤١) Hegel: Enc. [104] Z.

(٤٢) Hegel: Enc. [104] & W.T. Stace: op. ci . [232].

(٤٣) Hegel: Enc. [108] Z. & G.R. Mure : «A Study»; p. 77.

(٤٤) Hegel: Enc. [107] Z.

(٤٥) Hegel: Enc, 103 Z. & G. R. Mure : «A Study»; P. 77.

(٤٦) G.R. Mure: Ibid. p. 77.

الفصل الثاني : الماهية

تمهيد

٢٠٧ ـ انتهينا في القسم السابق إلى أن الكم والكيف متحدان، لأن الكيف يتحول إلى الكم، والكم يعود بدوره ويتحول إلى كيف من جديد، وبالتالي فكل منهما يتحول إلى الآخر، وإذنْ فهما متحدان، غير أن القول بأن كلًا منهما يتحول إلى الآخر يتضمن أنهما متباينان، لأن تحول الشيء إلى شيء آخر يعني أن الشيء الثاني مختلف عن الشيء الأول، وإلاّ لما كان هناك تحول (قارن فقرة ١٦٣)، وعلى ذلك يكون لدينا جانبان : جانب اتحاد الكم والكيف في هوية واحدة، وجانب اختلافهما أو تباينهما. ويؤدّي ذلك إلى ظهور طبقتين للوجود: الطبقة السفلى وهي الوحدة الذاتية أو الاتحاد الدائم، أو الوجود غير المتميز، وهي طبقة تقوم أساساً على هوية الكم والكيف، والطبقة العليا هي الوجود المتميز، وهي تقوم على تباين الكم والكيف.. وهذا التصور المزدوج للوجود هو الماهية..

٢٠٨ ـ فلم يعد الوجود الآن طبقة واحدة فقط كما كان طوال معالجتنا للأشياء تحت مقولات الكم والكيف والقدر، بل هناك الآن وجود عميق أو جوّاني أو ماهوي، ثم هناك قشرة خارجية يُنظر إليها بادىء ذي بدء على أنها غير حقيقية وغير ماهوية: فالأشياء جميعاً لها طبيعة دائمة: كما أن لها وجوداً خارجياً[1]. ومعنى ذلك أن الوجود قد أصبح ينقسم إلى طبقتين مرتبطتين ارتباطاً وثيقاً وضرورياً بعد أن كان له طبقة واحدة فقط[2]. ومن هنا كان الطابع العام للماهية هو أن كل شيء أصبح يُنظَر إليه من وجهة نظر مزدوجة: فنحن لم نعد نأخذ العالم بقيمته الظاهرة، وإنما نميز بين ما هو موجود وجوداً ماهوياً أعني ما هو ماهية وبين ما يبدو، ونحن ننشد النفاذ إلى وجوده الجوّاني:

فنبحث عن الجوهر تحت الأعراض، ونحاول أن نجد لكل نتيجة سبباً .. وهكذا. وجميع هذه الموجودات التي لها مثل هذه الطبيعة الثنائية تتألف من وجود أساسي ووجود مدعوم الأساس: وتندرج تحت عنوان عام هو الماهية، وتشمل على فكرة شيء قابع خلف الوجود المباشر الذي يظهر أمامنا(٣).

ولقد قيل إن لكل شيء ماهية وهو قول يعني أن حقيقة الأشياء ليست هي ما يظهر لنا منها في مباشرتها وأن هناك شيئاً آخر وراء هذه المباشرة، ولهذا لايمكن للفكر أن يقنع بالانتقال من صفة إلى أخرى، أو بالتقدم من الكيف إلى الكم أو بالعكس لأن هناك استمراراً ودواماً للأشياء، وهذا الدوام والاستمرار للأشياء هو ماهيتها... ويمكن أن ننظر إلى الماهية على أنها الوجود الماضي(*) أو المرفوع متذكرين في نفس الوقت أن هذا الوجود الماضي لم يلغ تماماً، وإنما رُفع أو وضع جانباً فحسب؛ وبالتالي فهو محفوظ؛ فحين نقول عبارة مثل: «كان قيصر في بلاد الغال Gaul (فرنسا قديماً) فإننا لاننكر سوى مباشرة تلك الحادثة فقط، ولكننا لاننكر إقامة قيصر في بلاد الغال على الإطلاق، وذلك لأن إقامة قيصر في بلاد الغال هي مضمون تلك القضية وفحواها وهو ما تعبر عنه القضية على أنه شيء انقضى وزال»(٤).

٢٠٩ ـ إلّا أننا إذا قلنا عن الجانب الأول إنه الظاهر وعن الجانب الثاني إنه الماهية فإن ذلك قد يسوقنا إلى التفرقة بين الماهية والظاهر، وإلى افتراض أن الماهية تمثل طريقاً في النظر إلى الأشياء أصح من الطريق الذي يمثله الظاهر، وهو ما قد توحي به كلمات مثل «ظاهري» و«ماهوي»، أي قد نفترض أننا نفسّر وجود الشيء كما يقع في إدراك شخص ما، إلّا أن ذلك خطأ فاحش لأن مقولات الجدل موضوعية، أعني أنها تدرس الواقع كما هو لا كما نظن نحن،

(*) يشير هيجل بذلك إلى العلاقة بين الماهية Wesen وبين ماضي فعل الكينونة Sein (الذي يعني الوجود) فاسم المفعول من هذا الفعل هو: gewesen الموسوعة فقرة (١١٢) إضافة. المنطق الكبير جـ ٢ ص ١٥ الترجمة الفرنسية جـ٢ ص٦. كما يشير إلى الاستخدامات الشائعة لكلمة الماهية Wesen في الحياة الجارية، ويلاحظ أنها تعني عملية تجميع أو تركيب فهي تُستخدَم في الحديث عن أشياء لاتؤخذ فرادى أي في مباشرتها وإنما تؤخذ على أنها معقدة أو مركبة. وذلك مثل كلمة Zeitungswesen ومعناها الصحافة وPost-wesen ومعناها البريد... إلخ ثم يضيف: «وهذا الاستخدام الشائع للكلمة في الحياة المألوفة لايختلف كثيراً عن المعنى الذي نقصده». موسوعة فقرة (١١٢) إضافة.

فهي لاتشير إلى معرفتنا بالواقع كما تفعل المقولات عند كانت، وإنما هي تشير إلى هذا الواقع نفسه ومن ثمّ فحين نتحدث عن ظاهر الشيء، فإننا نقصد به أحد الجوانب التي تعبر عن طبيعة الشيء لا عن طبيعة معرفتنا نحن بهذا الشيء.

ونحن إذا ما استطعنا أن نتجنب الوقوع في هذا الخطأ فقد نقع في خطأ آخر، فقد تسوقنا كلمات مثل الظاهر والماهية إلى افتراض أن الماهية هي الجانب الذي يعبر عن طبيعة الشيء الحقيقية، واعتبار الظاهر الجانب الذي يعبر عن المظاهر الزائف للشيء إلاّ أننا ينبغي أن نعرف أن الظاهر حقيقي كالماهية سواء بسواء، وهو ماهوي كالماهية تماماً[٥].

فإذا قلنا إن الماهية هي حقيقة الوجود[٦]. فقد يُفهم من ذلك أن الماهية هي الجانب الداخلي الحقيقي هكذا وحدها وبغض النظر عن الوجود[٧]. لهذا كان لابدّ أن نقول: إن الفصل بين الماهية وغير الماهوي فصل خاطىء لأن الحقيقة ليست فقط في أن غير الماهوي يعتمد على الماهية. وإنما في أن الماهية بدورها تعتمد على غير الماهوي. ومن هنا كان غير الماهوي بالضبط ماهوي كالماهية سواء بسواء. صحيح أن الماهية هي مصدر أو منبع وجود غير الماهوي كما أن الأبوة هي مصدر البنوة، إلاّ أنه مالم تكن هناك بنوة انعدم وجود الأبوة. وكذلك إذا لم يكن هناك غير الماهوي فلا يمكن للماهية أن تكون ماهية، إذْ لابدّ أن يكون هناك شيء تكون هي ماهيته، فإذا حطمت هذا الشيء فقد حطمت الماهية معه، وعلى ذلك فالماهية تعتمد أيضاً على غير الماهوي، تماماً كما أن غير الماهوي يعتمد على الماهية، فلا شك في أن النتيجة تعتمد على السبب، ولكن حينما لاتكون هناك نتيجة فلا يمكن أن يكون هناك سبب، والسالب يشير إلى الموجب، لكن الموجب يشير كذلك إلى السالب، فالاعتماد بين الحدود ليس اعتماداً من جانب واحد ولكنه اعتماد متبادل[٨].

والواقع أن فكرة الماهية الشائعة نفسها تمكننا من تجنب هذا الخلط الذي قد نقع فيه حول الماهية والظاهر.. فالماهية لايمكن التفكير فيهاإلاّ كحد نسبي، وإنه لمن قبيل اللغو أن نقول إن الطابع الماهوي لِـ «س» هو كذا وكذا، ثم ننكر في نفس الوقت أن ذلك يتضمن أن «س» لها أيضاً طابع غير ماهوي، طابع ظاهري أو عَرَضي[٩]:. فحينما نصل إلى القول بأن الماهية هي حقيقة الوجود أو أنها الأساس الداخلي الدائم، فإننا يجب أن نعرف أن هذا الأساس الداخلي والدائم لايظهر إلاّ من خلال ما هو خارجي وعَرَضي، ونحن في حياتنا اليومية المألوفة، لانبدأ في التفكير إلا حين نشك في أن الأشياء قد لاتكون على

نحو ما تبدو عليه، فترانا نفرّق بين ما هو حقيقي وما هو ظاهري، وبين الواقع والخيال وبين العلاقات والروابط الضرورية وبين مجرد تجاور الأحداث وتقاربها أو مجرد تتابعها: بين المعرفة الصادقة وبين مجرد الظن الكاذب. ولكن على الرغم من أننا في أثناء البحث عن المعرفة الصادقة التي تتعلّق بالوقائع الضرورية ننكر أو نبتعد عن المظهر العَرَضي، إلاّ أننا مع ذلك لانلغيه ولانستطيع أن نلغيه، فالحقيقة التي نصل إليها هي حقيقة الظاهر، وليست علاقة متبادلة مع وهم مطلق لأن الوهم المطلق لايمكن أن يكون له علاقة متبادلة حقيقية، بل لايمكن أن يوجد على الإطلاق. وعلى ذلك فالماهية ــ بغض النظر عن غير الماهوي(*) (أو العَرَضي أو الحادِثْ) ــ ليست في الواقع إلاّ عدماً. أو هي مجرد اسم يمثل قمة التجريد الميت Caput Mortuum الذي يمارسه الفهم.

٢١٠ ــ وازدواج الماهوي وغير الماهوي في كل مقولة من مقولات الماهية، تجعلنا نسمي دائرة الماهية بدائرة الانعكاس(**). وهي كلمة تُستخدم أصلاً حين يسقط شعاع ضوئي في خط مستقيم على سطح المرآة ثم يرتد عن هذا السطح. ونحن نجد أمامنا في هذه الواقعة أمرين: الأول واقعة مباشرة (الضوء الساقط على سطح المرآة) والثاني جانب يستمد وجوده من هذه الواقعة نفسها (وهو ارتداد الضوء)؛ وشيء من هذا القبيل يحدث حين نفكر في موضوع ما، لأننا في هذه الحالة نريد أن نعرف هذا الموضوع لا في مباشرته وإنما باعتباره مشتقاً أو متوسطاً: ومشكلة الفلسفة أو غايتها تتمثل ــ في الأعم الأغلب ــ في الوصول إلى ماهيات الأشياء، وهو قول يعني أن الأشياء بدلاً من أن تترك في مباشرتها

(*) يشير «ميور» إلى أن لفظة «غير الماهوي «Unessential»» لفظة مشتقة وليست سلبية فحسب «دراسة لمنطق هيجل» ص٨٣ حاشية ١. وهي كذلك في الألمانية unwesentliche مشتقة من كلمة الماهوي Wesentliche ولهذا كانت الكلمتان العربيتان الماهوي وغير الماهوي أصدق تعبير عن انقسام الوجود إلى طبقتين متميزتين وترتبطان مع ذلك ارتباطاً ضرورياً بحيث لايمكن فصل إحداهما عن الأخرى أو فهم إحداهما بدون الأخرى.

(**) كلمة الانعكاس Reflection (وهي بالألمانية Reflexion) تعني الانعكاس كما تعني التأمل والتفكير، ولهذا نرى هيجل يربط دائمًا بين ا لتفكير والانعكاس، على اعتبار أن التفكير في شيء ما هو محاولة معرفة هذا الشيء لافي جانبه المباشر، وإنما على أنه متوسط أو على أنه الانعكاس المشتق من وجوده الحقيقي وهذا الربط بين الكلمتين غير موجود في اللغة العربية.

لابدّ من أن نبين أنها مستمدة أو مشتقة من شيء آخر، أوهي تقوم على شيء آخر، ومن هنا فإن الوجود المباشر للأشياء يدرك على شكل غلاف أو قشرة تكمن خلفها الماهية. والربط بين «الماهية» و«الانعكاس» يرجع إلى أن الماهية ليست هي ما يبدو من الشيء مباشرة وإنما هي شيء يقبع أو يكمن خلف السطح الظاهري المباشر للشيء، أو هي شيء لانستطيع الوصول إليه إلاّ إذا نفذنا وراء هذا السطح، وهذا النفاذ يجعل الشيء مشتقاً أو منعكساً أو متوسطاً وليس شيئاً معطى مباشرة: فالوجود المباشر للأشياء يصبح قشرة تختفي وراءها الماهية. ونحن نقول عن الشيء إنه منعكس حين نتصوره في علاقة ما: وقد تكون هذه العلاقة علاقته بشيء آخر؛ وقد تكون علاقته بنفسه.

٢١١ ــ وهذه الدائرة ــ دائرة الماهية: يظهر فيها التناقض صريحاً؛ ذلك التناقض الذي كان ضمناً في دائرة الوجود. لأنه طالما أن فكرة واحدة بعينها هي التي تسود المنطق كله فسوف يظهر في سير الجدل في دائرة الماهية نفس الخصائص أو الحدود التي ظهرت في سيره في دائرة الوجود ولكن في صورة منعكسة: فبدلاً من الوجود والعدم نجد عندنا الآن مقولات. . : الموجب والسالب ويظهر الموجب أولاً في صورة الهوية وهو يقابل الوجود الخالص، ويظهر السالب في صورة الاختلاف: ويقابل العدم، ونجد لدينا كذلك مقولة الصيرورة كما يمثلها أساس الوجود المتعين الذي هو نفسه عبارة عن الوجود الفعلي إذا أمعنا النظر في مقولة الأساس. . . (موسوعة فقرة ١١٤).

٢١٢ ــ ويمكن أن نعتبر الماهية وصفاً أو تعريفاً لله، فالمطلق هو ماهية العالم أو الوجود المختبىء وراء العالم على أنه مصدره غير المرئي وهو تعريف قالت به الهندوسية والفكر الشرقي بصفة عامة، غير أننا لابدّ أن نلاحظ أن هذا التعريف ليس هو التعريف الكامل أو النهائي لله، ولكنه مع ذلك مهم وضروري لأنه يمثل مرحلة أساسية في نمو الوعي الديني وإنْ كان لايصل بنا إلى الفكرة التامة الكاملة عن الله، وهي الفكرة التي سنصل إليها في الدائرة الثالثة من المنطق. وكثيراً ما يتحدث الناس عن ماهيات متناهية، ثم يضيفون: أن هناك ماهية عليا هي الله ويتعين علينا أن نسوق ملاحظتين على هذا القول: الملاحظة الأولى: أن كلمة : «هناك» توحي بشيء متناهٍ كما في قولنا: هناك كواكب كثيرة، أو هناك نباتات تتركب على نحو معين، ونباتات أخرى تتركب على نحو آخر. فنحن في هذه الحالة نتحدث عن شيء يوجد بجانبه أشياء أخرى، مع أن الله باعتباره اللامتناهي المطلق ليس ماهية توجد بجانبها ماهيات

أخرى: لأن جميع الأشياء التي تقع خارج الله ــ لو أنها انفصلت عنه فلن تكون لها ماهية وإنما تصبح في عزلتها مجرد مظهر ليس له سند ولا ماهية. ومن ناحية أخرى: فإنها لطريقة عقيمة أن نتحدث عن الله على أنه الماهية العليا فقط لأننا في هذه الحالة إنما نستخدم مقولة الكم التي تنتمي الى دائرة المتناهي فحين نقول: عن جبل ما إنه أعلى جبل في العالم، فإننا نضع في اعتبارنا جبالاً أخرى مرتفعة ونقيس ارتفاعه بها، وكذلك حين نتحدث عن زيد من الناس ونقول عنه إنه أغنى رجل في بلده، أو إنه أكثر مواطنيه ثقافة وعلماً. فالله هو بداية الأشياء جميعاً، وهو نهاية الأشياء جميعاً: وكل الأشياء تبدأ من هذه البداية وتنتهي إليها، وهو المركز الذي يبعث الحياة في الأشياء جميعاً ويحفظ لها وجودها. وغالباً ما يوصف المطلق تحت مقولة أو أخرى من مقولات الماهية فقد يوصف بأنه السبب الأول للعالم (مقولة السببية) أو على أنه القوة الكامنة وراء الظواهر (مقولة القوة) أو أنه الجوهر كما هي الحال في فلسفة اسبينوزا (مقولة الجوهر) أو على أنه الواحد كما هي الحال عند الشرقيين (مقولة الهوية) وجميع التفسيرت صحيحة بمعنى أنها أوجه أو لحظات من الحقيقة، ولكنها جميعاً كاذبة من حيث إنها تفسيرات ناقصة، ذلك لأن مقولات الفكرة الشاملة سوف تنسخ مقولات الماهية، وهي وحدها التي يمكن أن نقول عنها إنها وصف تام وصادق لحقيقة الله، ولهذا سنجد أن مقولات الماهية ليست إلاّ تجريدات ــ إذا ما قورنت بمقولات الفكرة الشاملة.

٢١٣ ــ وتنقسم الماهية ــ كما انقسم الوجود من قبل ــ إلى ثلاثة أقسام هي على التوالي:

١ ــ الماهية باعتبارها أساساً للوجود(*).

٢ ــ الظاهر.

٣ ــ الحقيقة الواقعية أو الوجود بالفعل.

(*) الوجود المقصود هنا هو الوجود الفعلي Existenz لأن الماهية ستبدو أولاً في صورة الهوية ثم يتضح أن الهوية تتضمن الاختلاف، وأنهما معاً يؤلفان مقولة الأساس وهذا الأساس هو أساس الوجود الفعلي الذي يؤدّي إلى ظهور مقولة الشيء... إلخ.

أ ـ الماهية باعتبارها أساساً للوجود(*)

٢١٤ ـ وينقسم هذا القسم بدوره ثلاثة أقسام هي:

١ ـ المبادىء الخالصة أو مقولات الفكر النظري.

٢ ـ الوجود الفعلي.

٣ ـ الشيء.

أولاً: المبادىء الخالصة أو مقولات الفكر النظري

١ ـ الهوية

٢١٥ ـ قلنا إن جانبي الماهية ـ كما يظهران أمامنا بادىء ذي بدء ـ هما: الماهية وغير الماهوي، وقلنا إن التفرقة بينهما تفرقة خاطئة، لأن غير الماهوي ماهوي تماماً كالماهية سواء بسواء، ومن ثم فغير الماهوي بما أنه ماهوي فهو نفسه ماهية، فأي جانب منهما يمكن أن نعتبره ماهية دون أن يغير ذلك من الأمر شيئاً. فالجانبان ليسا شيئين ولكنهما شيء واحد، يُنظر إليه تارة على أنه الماهية وتارة أخرى على أنه الظاهر، فالماهية ماهية فقط بفضل علاقتها بالظاهر، والظاهر هو الماهيـة لأن الماهية بدونه ليست شيئاً، ومن ثمّ فإن علاقة الماهية بالظاهر ليست إلاّ علاقة الماهية بنفسها، وعلى ذلك فالماهية تُعتبر ماهية بفضل علاقتها بنفسها وبالتالي فالماهية هي الانتساب إلى الذات، والانتساب إلى الذات هو الذاتية أو الهوية. فكونك لاترتبط إلاّ بنفسك يعني أنك تتحد مع نفسك في هوية واحدة، فإذا قلنا إن الماهية هي «أ» والظاهر هو «ب» لوجدنا أن العلاقة بينهما هي العلاقة بين «أ» و«ب» ولكن ما دامت «ب» (الظاهر) هي نفسها «أ» (الماهيـة) فإن هذه العلاقة ليست إلاّ علاقة بين «أ» و«أ» وتلك هي علاقة الذاتية أو الهوية. وإذا عبرنا عن هذه العلاقة في صورة قضية قلنا: إن «أ» هي «أ» وهو ما يُسمى في المنطق بقانون الهوية وهذا القانون نفسه هو في صورته السلبية قانون التناقض لأن القول بأن: أ = أ يعني في صورته السلبية أن «أ» لايمكن أن تكون في نفس الوقت «أ» ولا «أ» (١٠).

(*) هذه التسمية هي الموجودة في المنطق الصغير (١١٥) ـ أمّا في المنطق الكبير فنجد هيجل يسمي هذا القسم بـ «الانعكاس في الذات» المنطق الكبير جـ٢ ص ١٩. ونحن نسير هنا حسب التقسيم الموجود في الموسوعة. «وهو تقسيم يختلف عن تقسيم المنطق الكبير في أن هيجل في الموسوعة حذف بعض المقولات التي ذكرها في المنطق الكبير وهو حذف كان يستهدف التصحيح والإصلاح للمنطق الكبير» كما يقول مكتجارت، «شرح على منطق هيجل» ص ٩٣.

إلاّ أن مقولة الهوية التي وصلنا إليها الآن تختلف عن قانون الهوية الصوري فهذا القانون يقرر أن القضية التي تقول إن «أ» هي «أ» ليست إلاّ تحصيل حاصل كامل، وصدق هذه القضية لايتوقف على الهوية في الاختلاف، وإنما على إنعدام كل اختلاف بين الموضوع والمحمول مع أنه لو كان هناك اختلاف - أدنى اختلاف - بين «أ» الموضوع و«أ» المحمول لكان إثبات هويتها في قضية — إنْ صدقاً وإنْ كذباً — له شيء من الأهمية، وسوف يكون حينئذ مقولة الهوية التي نتحدث عنها وليس قانون الهوية الذي يقول به المنطق الصوري[11].

٢١٦ — ولابدّ لنا من وقفة عند قانون الهوية هذا «ماداموا يقولون عنه إنه ينظم سير الوعي كله. . . وأن التجربة أثبتت أن الإنسان سرعان ما يسلّم به بمجرد ما يفهمه»[12]. ومن ناحية أخرى لنزيل الخلط بين الهوية الحقة والهوية الصورية، هوية الفهم التي تخلو تماماً من كل اختلاف والتي تقوم على التجريد وحده وهو تجريد قد يتم بطريقتين: إمّا عن طريق إهمال لبعض الجوانب الكثيرة التي يتضمنها الشيء العيني (عن طريق ما يُسمى بالتحليل) ونختار منها جانباً واحداً فحسب، وإمّا عن طريق إهمال تنوع هذه الجوانب وضغط الخصائص المتعددة في خاصية واحدة. ونحن في الحالتين نصل إلى هوية مجردة ينعدم فيها كل اختلاف، وهي هوية الفهم المجرد التي يُعبر عنها في المنطق الصوري بقانون الهوية. (موسوعة ١١٥).

٢١٧ — وأول ما يُعاب على هذا القانون أنه مجرد تحصيل حاصل ولا شيء أكثر من ذلك وهو في صيغته الإيجابية «أ هو أ»، وهو في صيغته السلبية «أ لا يمكن أن تكون في نفس الوقت أ ولا أ»: ولقد لوحظ — بحق — أن هذا القانون لا مضمون له، ولايؤدّي إلى شيء على الإطلاق. هبْ أن سائلاً سألك: ما النبات؟ وأجبته بقولك «النبات هو النبات» فأية قيمة يا ترى يمكن أن تنسبها إلى إجابتك هذه؟ لاشيء على الإطلاق، لقد كانت البداية: «النبات هو. . .» توحي بأنك ستقول شيئاً أو أنك ستقدم لنا تعريفاً جديداً للنبات: إلاّ أن كل ما حدث هو أنك كررت اللفظ نفسه؛ ومن ثمّ فقد حدث عكس ما توقعنا تماماً ولم تقدم لنا هذه البداية شيئاً على الإطلاق[13].

وإذا ما فتح الإنسان فاه، ووعدنا أنه سيقول لنا مَنْ هو الله: ثم قال «الله هو الله» لخاب أملنا فيه: لأننا كنا نتوقع تعريفاً آخر، إذْ ليست هذه القضية سوى تكرار لفظي لاقيمة له؛ وليس ثمة ما يدعو إلى الملل أكثر من

تلك المناقشات العقيمة المجدبة التي تكرر نفسها وهذه الأقوال التي يزعمون ــ مع ذلك ــ أنها تعبر عن الحقيقة. بل إننا لو تأملنا قليلاً مثل هذه اللفظيات لوجدنا أنها تناقض نفسها، لأننا نجد البداية، «النبات هو ــ» توحي بأنك ستقول شيئاً، أو أنك ستقدم لنا تحديداً جديداً للنبات، ولكن كل ما يحدث هو تكرار اللفظ نفسه، أي عكس ما تفترضه البداية[١٤]. وعلى ذلك فالهوية ليست هي الحقيقة في ذاتها، وإنما العكس تماماً: إنها ليست بسيطة وصلبة، وإنما هي تجاوز نفسها وتتفكك ذاتياً.

٢١٨ ــ وإلى جانب ذلك فإن هذا القانون ينكر ــ بل ويناقض ــ صورة القضية، لأن صورة القضية تتضمن أن يكون الموضوع مختلفاً عن المحمول ومتحداً معه في آن واحد وإلاّ لما أمكن للقضية أن تقرر شيئاً، ومعنى ذلك أنه لايمكن أن يكون هناك ما يُسمى بالحكم التحليلي الخالص[١٥] وصورة أي قضية لا تعبر عن تجريدات خالصة مثل «أ هي أ» أو الانسان إنسان. . الخ، وإنما هي تعبر عن الحقيقة العينية فهي لا تتخذ صورة «أ هي أ» وإنما صورة «أ هي ب» مثل الإنسان فانٍ، وهذا يتضمن أن كلا من الهوية والاختلاف مرتبطان وليسا منفصلين كما يعبر عن ذلك قانون الهوية المجرد لأن قولك «أ هي ب» يتضمن أولاً: أن «أ و ب» شيئان مختلفان (فالإنسان ليس هو الفناء) ويتضمن ثانياً أنهما شيء واحد طالما أن ما تهدف القضية إلى إثباته هو اتحادهما في هوية واحدة.

٢١٩ ــ والذين يقولون إن الهوية ليست هي التنوع(*). وإنما الهوية والتنوع مختلفان لايعلمون أنهم أنفسهم بذلك يقولون إن الهوية مختلفة، لأنهم يقولون إن الهوية مختلفة عن التنوع، وطالما أنه لابدّ من التسليم بأن ذلك هو في نفس الوقت طبيعة الهوية، فإن قولهم هذا يتضمن أن للهوية خاصية أن تكون مختلفة لا من الناحية الخارجية ــ وإنما من حيث طبيعتها ذاتها. وهم حين يتمسكون بهذا القانون؛ ويذهبون إلى أنه يضاد التنوع لايعلمون أنهم بذلك يستخدمونه في تعين من جانب واحد فقط، وهو بما هو كذلك لاحقيقة له، فهم يسلمون بأن قانون الهوية يعبر عن تعين من جانب واحد فقط، أعني أنه يحتوي على حقيقة صورية فحسب، وهذا الجانب ناقص ومجرد، وهذا الحكم يتضمن مباشرة أن الحقيقة لاتكتمل إلاّ حين نجمع بين الهوية والتنوع وأنها بالتالي تتوقف على وحدتها[١٦].

٢٢٠ ــ أضفْ إلى ذلك كله إلى أن الالتجاء إلى التجربة، والقول بأن

(*) التنوع هو أول صورة من صور الاختلاف وسوف يتضح ذلك بعد قليل.

هذا القانون مستمد منها، وأن كل وعي يمكن أن يدرك قانون الهوية عن طريق التجربة، وأن هذا الوعـي يسلّم في الحـال بصدق القضية «أ هي أ» «الشجرة هي الشجرة» بمجرد إدراكه لها، ثم تراه يقنع بوضوحها الذاتي المباشر ولايحتاج بعد ذلك إلى دليل أو برهان ــ هذا القول يجاوز الصواب إلى حد كبير، لأننا في الـواقع لانلتقي في التجربة بمثل هذه القضية المجردة وإنما نلتقي بمقابلها العيني (وهو مقابل تُعتبر القضية تطويراً له)، والعيني أو المقابل هما بالضبط العلاقة بين الهوية البسيطة والتعدد الذي يختلف عنها، ولهذا كان التعبير عن العيني في صورة قضية لايمكن أن يكون إلاّ في قضية تأليفية مركبة. صحيح أن التجريد قد ينجح في استخلاص قانون الهوية ــ عن طريق التحليل ــ من العيني نفسه، أو من القضية المركبة التي تعبر عنه، غير أنه في هذه الحالة لايكون قد ترك التجربة كما هي، وإنما يكون قد غير فيها، ذلك لأن التجربة تضم الهوية في وحدتها مع التنوع وهي الدحض المباشر للزعم بأن الهوية المجردة صحيحة بما هي كذلك، ذلك لأن العكس بالضبط هو ما يقع لنا في التجربة: ومعنى ذلك أن الهوية قد كُتب عليها ألاّ تنفصل عن التنوع إلى الأبد. فالهوية حد نسبي، وهو لهذا السبب يفترض الاختلاف، والاختلاف للسبب نفسه يفترض الهوية ولامعنى له بدونها. فليس هناك اختلاف بدون هوية، ولاهوية بدون اختلاف، ومن هنا يمكن أن نقول عن الهوية إنها كل ــ يكوّنه عنصرا الهوية والاختلاف، وكذلك يمكن أن يُقال عن الاختلاف إنه كلٌ ــ يكـونه عنصـرا الاختلاف والهوية، أو قـلْ إن الهويـة تحتوي عـلى نفسها وعـلى الاختلاف معـاً، وأن الاختلاف يحتوي على نفسه وعلى الهوية في نفس الوقت[١٧].

٢ ــ الاختـلاف

٢٢١ ــ قلنـا إن الهـويـة لايمكن أن تنفصـــل عن الاختلاف، ولامعنى لها بدونه، ولكننا لابدّ أن نتساءل كيف يؤدّي بنا الجدل إلى هذه النتيجة؟

الهوية هي علاقة الماهية بنفسها، ولكن الماهية بارتبـاطها بنفسها بهذا الشكل إنما تميز نفسها عن نفسها، فعلاقة الذات بنفسها هي علاقة سلبية ذاتية كما سبق أن قلنا (١٨٢) أعني أن الذات تنفي وتطرد نفسها بنفسها، والعلاقة ــ أي علاقة ــ تتضمن على الأقل حدين اثنين توجد بينهما هذه العلاقة. وفي حالتنا الراهنة نجد أن الحد يربط نفسه بنفسه، ونفسه الأولـى المربوطة تختلف عن نفسه الثانية التي ترتبط بها، وإذا لم يكن هناك مثل هذا التمييز الداخلي فلن

تكون هناك علاقة، فلو أننا عبرنا عن الهوية في صورة «أ هي أ» فإن «أ» التي هي الموضوع تختلف عن «أ» التي هي المحمول، ومن ثمّ فالهوية تتضمن بالضرورة الاختلاف، وهذا الاستدلال في الواقع هو نفس الاستدلال الذي استنبطنا به الكثرة من الواحد (١٨٢). فلو أنني قلت إن صديقي الذي لم أره منذ سنوات طويلة لايزال هو نفسه صديقي الذي أعرفه، فهل يصعب عليّ التعبير عن نفسي بهذه الطريقة؟ إلاّ من حيث الاختلاف بين الماضي والحاضر؟.... ولو أنني قلت إن هناك رجلين مختلفين، أفيكون لهذا القول معنى أو قيمة ما لم يكن هناك شيء من الهوية هو الذي جعل هذا الاختلاف ظاهراً؟ وإذا قلنا إن هذين الشيئين يختلفان في كذا وكذا... إلخ أفلا تدل عبارة «في كذا وكذا».. على أنهما يختلفان في جانب ويتحدان في جانب آخر؟ بل حتى إذا ما أخذنا عبارة «أ هي أ» لوجدنا أنها تقرر في الواقع أن «أ هي أ» عن طريق كونه ليس «لا أ» وتلك هي الصورة المقابلة أو ما يُسمى بقانون التناقض، وهي نفسها صورة الهوية في صيغتها السلبية.

٢٢٢ ـ وإذا ما سألنا سائل: كيف تحوّلت الهوية بهذا الشكل إلى الاختلاف مفترضاً أن الهوية ليست إلاّ هوية مجردة، وأنها بما هي كذلك شيء قائم بذاته مستقل عن الاختلاف، وأن الاختلاف كذلك شيء آخر قائم بذاته مستقل عن الهوية، فإن هذا الافتراض سوف يجعل الإجابة على سؤاله أمراً محالا، لأننا إذا ما نظرنا إلى الهوية على أنها شيء يخالف الاختلاف فلن يكون لدينا من هذه النظرة سوى الاختلاف، ولن نستطيع البرهنة على سير الجدل من الهوية إلى الاختلاف. لأن الشخص الذي يتساءل عن طريقة السير يتضمن سؤاله أن نقطة البدء عنده هي شيء غير موجود، ومن هنا فإننا لو أمعنا قليلاً في سؤاله لوجدناه بلا معنى، ولوجدنا أننا نستطيع أن نجيب عن سؤاله بأن نسأله بدورنا: ماذا تعني أنت بالهوية؟ وسرعان ما ينكشف لنا أنه لم يكن يفكر حين سأال سؤاله، وأن الهوية عنده ليست إلاّ اسمًا فارغاً، فالهوية كما رأينا سلبية ولكنها ليست عدماً خالصاً فارغاً، إنما هي سلب للوجود وخصائصه وهي تشبه الوجود في أنها علاقة ذاتية، وتزيد عنه في أنها علاقة ذاتية سلبية، أو بعبارة أخرى في أنها تفرق بينها وبين نفسها(١٨).

فالهوية هي الموضوع المباشر في دائرة الماهية نقيضه هو الاختلاف، غير أن الاختلاف وحده وبغض النظر عن الهوية لامعنى له، كما أن الهوية وحدها وبغض النظر عن الاختلاف لامعنى لها كذلك: بحيث إنه لايمكن أن تكون

هناك علاقة ذاتية إلاّ عن طريق الاختلاف، كذلك نجد أن الاختلاف الذاتي لايمكن التفكير فيه إلاّ من خلال الهوية الذاتية[١٩].

ويجب أن نضيف أخيراً أن الاختلاف في دائرة الماهية ليس هو الآخرية في دائرة الوجود (آخر الوجود المتعين) ذلك أن الآخرية في دائرة الوجود كنا نتصور فيها الأشياء منعزلة ولاترتبط ببعضها إلاّ ارتباطاً ثانوياً: ولكننا نرى هنا في دائرة الماهية أن الارتباط بالأشياء الأخرى يكوِّن جانباً أساسياً من طبيعة كل شيء[٢٠].

٢٢٣ ــ وينقسم الاختلاف داخلياً إلى ثلاث مقولات أو ثلاثة أوجه هي: التنوع ــ والمشابهة والمخالفة ــ والتضاد.

* التنوع

٢٢٤ ــ قلنا إن الهوية تشتمل على نفسها وعلى الاختلاف، وان الاختلاف يشتمل على نفسه وعلى الهوية، ومعنى ذلك أن كلًا منهما يكون كلّاً مستقراً أو متوازناً طالما أنه يشتمل على مقابله في جوفه، وبذلك نستطيع أن نقول إن الواحدة منهما في حالة حياد مع الأخرى. والأشياء التي تكون في حالة حياد بهذا الشكل هي الأشياء المتنوعة، وهي تكون كذلك لأن الاختلاف بينها يشتمل على الهوية، والاختلاف الذي نقصده هنا هو اختلاف الموجب عن الموجب. فالتنوع هو الاختلاف المباشر: أو هو أول صورة من صور الاختلاف، حيث نجد فيه الأشياء المختلفة لاتتوسط الواحدة منها الأخرى توسطاً كاملاً، أو أنها لاتعتمد على بعضها وإنما ترتبط معها برباط فضفاض فحسب، أو هي في حالة حياد الواحدة مع الأخرى: فحينما نجد عدداً من الأشياء يختلف بعضه عن بعض دون أن يرتبط بعلاقة نوعية من التضاد فإنه يكون لدينا في هذه الحالة تنوع: فالقلم ــ مثلاً ــ يختلف عن الجمل، إلاّ أنه لاتوجد بينهما علاقة نوعية من التضاد، فالقلم ليس ضدّاً للجمل ولكنه يختلف عنه فحسب وهذا هو التنوع.

٢٢٥ ــ ولقد صيغ التنوع في قانون خاص به كما صيغت الهوية من قبل: فقيل «كل الأشياء مختلفة» أو «ليس هناك شيئان متشابهان تماماً» والواقع أن هذا القانون يضاد قانون الهوية، لأنه يقرر أن «أ» متنوعة أعني أن «أ» هي «لا أ» أيضاً، أو أن «أ» مختلفة عن غيرها وبالتالي فهي ليست «أ» بصفة عامة وإنما هي بالأحرى «أ» متعينة أو محددة: صحيح أنها ليست مختلفة عن نفسها وإنما

تختلف عن شيء آخر إلّا أن هذا التنوع هو طبيعتها الخاصة. فـ«أ» الشيء المتحد مع نفسه في هوية واحدة عبارة عن لاتعين، ولكنها باعتبارها شيئاً متعيناً، فهي عكس ذلك إذ لم تعد متحدة مع نفسها فحسب، ولكنها كذلك عبارة عن سلب أعني تنوعاً لنفسها من نفسها.

* المشابهة والمخالفة

٢٢٦ ــ كانت الأشياء في مقولة التنوع في حالة حياد بعضها مع بعض، فكل منها هو ما هو عليه بذاته دون أن يتأثر في علاقته بأشياء أخرى ومن هنا كانت العلاقة بينهما علاقة خارجية، بمعنى أنها ليست جزءاً من طبيعة الشيء لأنه هو ما هو عليه دون الإشارة إلى الأشياء الأخرى، وهذا يعني أنه إذا كان هناك شيئان أ، ب فإن العلاقة بينهما لايمكن أن توجد كلها في أ وحدها أو في ب وحدها، وإنما يمكن أن توجد فقط عن طريق المقارنة بينهما مقارنة خارجية ومثل هذه العلاقة الخارجية هي ما يُسمى بالمشابهة والمخالفة.

٢٢٧ ــ وتعتمد العلوم الجزئية اعتماداً كبيراً على هاتين المقولتين، وعبارة «الدراسات العلمية» لاتعني في الأعم الأغلب سوى المنهج الذي يهدف إلى المقارنة بين الموضوعات التي يقوم بدراستها، ولهذا كانت المشكلة العلمية في بعض الأحيان رد الاختلافات الموجودة بين الأشياء إلى هوية واحدة، ونجدها في أحيان أخرى محاولة للكشف عن اختلافات جديدة. ونحن نرى ذلك بصفة خاصة في علم الطبيعة حيث نجده يبحث بحثاً دائباً مستمراً عن «عناصر» جديدة أو قوى جديدة أو أجناس جديدة أو أنواع جديدة؛ أو نجده أحياناً أخرى يحاول أن يبين أن الأجسام التي نظن أنها أجسام بسيطة هي أجسام مركبة[٢١]. ولاشك أن منهج المقارنة يؤدّي إلى بعض النتائج الهامة ويمكن أن نذكر على سبيل المثال: ذلك التقدم العظيم الذي أحرزه في العصور الحديثة علم التشريح المقارن، وعلم اللغة المقارن، وعلم الفقه المقارن، إلّا أنه ينبغي ألّا نبالغ في أهمية هذا المنهج فنقول إنه يمكن أن يطبق بنجاح مماثل على جميع أفرع المعرفة[٢٢].

٢٢٨ ــ في مقولة التنوع تبدو الأشياء المختلفة وكأنها لاتؤثر الواحدة منها في الأخرى، أمّا في مقولة المشابهة والمخالفة فنجد أنها ترتبط ارتباطاً واضحاً. فالمقارنة لايكون لها معنى إلّا بافتراض وجود اختلافات بين الأشياء التي تقارن

بينها، ونحن من ناحية أخرى لانستطيع أن نفرّق بين شيئيــن إلاّ إذا افترضنا وجود تشابه بينهما. ومن هنا فإذا كنا نبحث عن أوجه الاختلاف بين شيئين، فإننا لانقول عن فلان من الناس إنه على ذكاء كبير لأنه استطاع أن يميز بين شيئين يبدو الاختلاف بينهما واضحاً ملموساً: كالقلم والجمل مثلاً، وقل مثل ذلك حين تكون الأشياء موضوع المقارنة متشابهة تشابهاً كبيراً كشجـرة الزان، وشجرة البلوط، أو المعبد والكنيسة.. إلخ فنحن باختصار نميل إلى رؤية الهوية في حالة الاختلاف كما نميل إلى البحث عن الاختلاف في حالة الهوية[٢٣].

٢٢٩ ــ «ليس هناك شيئان متشابهان أتم ما يكون التشابه» تلك قاعدة تعني أن الشيئين متشابهان ومختلفان في آن واحد، هما متشابهان لأنهما معاً أشياء ولأنهما بصفة أكثر عمومية اثنان، لأن كلاّ منهما شيء وكلاً منهما واحد كالآخر سواء بسواء وبالتالي فكل منهما يشبه الآخر من هذه الزاوية ــ وهما مختلفان على أساس افتراض القاعدة نفسها، وهكذا نصل إلى هذه النتيجة: إن الأشياء تختلف في جانب وتتشابه في جانب وهو ما تعبر عنه مقولة المشابهة والمخالفة[٢٤].

* التضاد

٢٣٠ ــ مقولة المشابهة والمخالفة تؤدّي بنا إلى مقولة التضادعلى النحو التالي:

المشابهة هي الهوية والمخالفة هي الاختلاف. ولقد سبق أن رأينا أن الهوية تتضمن الاختلاف وأن الاختلاف يتضمن الهوية فلا يمكن لاحدهما أن يوجد بدون الآخر لانهما يرتبطان برباط وثيق وعلى ذلك فنحن هنا نصل إلى لون من الاختلاف ــ وهو الاختلاف بين المشابهة والمخالفة ــ يرتبط فيه الحدان ارتباطاً كاملاً ويعتمد الواحد منهما على الآخر اعتماداً تامّاً، ومثل هذا الاختلاف هو التضاد. فبينما نجد أن الشيء في مقولة التنوع له علاقة بأي شيء آخر، وبأي عدد من الأشياء الأخرى نجده في مقولة التضاد له علاقة بآخر واحد فقط وهو ضده. ولقد كان الاختلاف في أول وجه له أعني في مقولة التنوع مجرد اختلاف، أمّا الآن في الوجه الأخير له فنجد أنه قد أصبح اختلافاً نوعياً مثل:

(*) تُسمى هذه المقولة كذلك بمقولة الموجب والسالب، وفيها يصل الاختلاف إلى نهايته ويصبح تضاداً وتناقضاً ــ انظرْ الموسوعة فقرة (١١٩).

الموجب والسالب، النور والظلمة، الشمال والجنوب، الحار والبارد. . . إلخ(٢٥).

٢٣١ ــ ويبدو أن الموجب والسالب يعبران عن اختلاف مطلق أو تضاد كامل، غير أننا لو نظرنا إليهما بنظرة أعمق لوجدنا أنهما شيء واحد. بل إن اسم أحدهما يمكن أن ينسحب على الآخر، وهكذا نجد مثلاً أن الديْن والمال الخاص بوفاء الدين ليسا شيئين مختلفين يقوم كل منهما بذاته، وإنما نجد أن ما هو سالب من وجهة نظر المدين موجب من وجهة نظر الدائن، والطريق الى الشرق هو نفسه الطريق إلى الغرب. ومن ثمّ فالموجب والسالب يرتبط كل منهما ارتباطاً كاملا ولايمكن أن ينفصل عن الآخر، فالقطب الشمالي في المغناطيس لايمكن أن يوجد بدون القطب الجنوبي والعكس صحيح، وإذا قسمنا المغناطيس قسمين: فلن يكون لدينا القطب الشمالي في جانب والقطب الجنوبي في جانب آخر: وكذلك في حالة الكهرباء نجد أن الموجب والسالب ليسا تيارين مختلفين يستقل كل منهما عن الآخر بل هما مرتبطان ارتباطاً كاملا، فكل منهما يستمد اسمه وخصائصه من اسم الآخر وخصائصه، وليس ثمة قيمة لأحدهما بمعزل عن الآخر، ففي التضاد نجد أن الشيء لايواجه أي شيء وإنما هو يعارض شيئاً آخر معنياً، وإذا كنا ننظر عادة إلى الأشياء المختلفة على أنها لاتتأثر الواحدة منها بالأخرى ولاتؤثر فيها، فإن هدف الفلسفة عكس ذلك، إنها تهدف إلى اظهار الضرورة الكامنة في الأشياء، وبذلك نجد أن الشيء يرتبط بغيره ويعارضه(٢٦). وإنا لنتخذ خطوة هامة حين نكفّ عن ترديد عبارات مثل: «بالطبع من الممكن أن يكون هناك شيء آخر» لأننا حين نقول ذلك نفسد حديثنا بالصدفة والحدوث مع أننا سبق أن قلنا إن كل تفكير سليم لايمكن إلاّ أن يكون تفكيراً ضرورياً(٢٧).

٢٣٢ ــ وإذا كانت تحديدات الفكر الأولى قد جعلت من الهوية والتنوع، والتضاد مبادىء(*). فيجب بالأحرى أن تُفهم هذه المبادىء وأن تُصاغ في قانون واحد ألا وهو قانون التناقض الذي يصهرها جميعاً وأن يُقال: إن جميع الأشياء هي في ذاتها متناقضة، كما يجب الإشارة إلى أن هذا المبدأ هو من أكثر المبادىء تعبيراً عن حقيقة الأشياء وماهيتها، والتناقض الذي ينبثق من التضاد

(*) المقصود هنا هو قوانين المنطق الصوري الثلاثة: الهوية ، والتناقض، والثالث المرفوع.

ليس إلّا العدم المتطور المتضمن في الهوية والذي يُعبّر عنه بالقول بأن قانون الهوية لايقرر لنا شيئاً. وهذا السلب في تحديده المتتابع يصبح تنوعاً، ثم يصبح تضاداً، وها هو الآن يصبح تناقضاً.

ومن الآراء المبتسرة التي يقدمها لنا المنطق التقليدي وكذلك خيالنا المألوف أن التناقض فكرة تقل أهمية عن الهوية، غير أننا في الواقع إذا أردنا أن نبقي هاتين الفكرتين منفصلتين (الهوية والتناقض) وأن نرتبهما، فيجب علينا أن نعتبر التناقض أعمق من الهوية وأكثر منها جوهرية. والواقع أن الهوية ليست بالنسبة إلى التناقض إلّا تحديداً لما هو مباشر وبسيط، أو هي تحديد للوجود الميت فحسب، في حين أن التناقض هو مصدر كل حركة وكل حياة، فالشيء لايتحرك إلّا لأنه يحوي في صميمه تناقضاً وقوة دافعة ونشاطاً.

بينما العادة الشائعة هي أن يُنحّى التناقض أولاً عن الأشياء الموجودة ثم عما هو حقيقي بصفة عامة. ويُقال إنه لايوجد قط شيء متناقض، ثم نسب التناقض بعد ذلك إلى التفكير الذاتي الذي قيل إنه يوجد فيه تناقض حين يربط بين الأشياء ويقارن بينها، ثم قيل بعد ذلك إن التناقض لاوجود له في الواقع حتى ولا في التفكير الذاتي، لأن التناقض لايمكن تصوره ولايمكن أن نفكر فيه، وبالتالي نظر إلى التناقض على أنه شيء عَرَضي في كل من الوجود والفكر على السواء واعتبر لوناً من ألوان الشذوذ وعدم السوية، أو حالة مرضية بلغت ذروتها ثم سرعان ما تزول.

أمّا فيما يتعلق بالقول بأن التناقض غير موجود، فإننا يمكن ألّا نكترث به إذ لابدّ أن يوجد تحديد مطلق للماهية في كل تجربة وفي كل وجود، وفي كل تصور على حد سواء، ولقد سبق أن سقنا نفس هذه الملاحظة حين تحدثنا عن اللامتناهي الذي هو التناقض في دائرة الوجود، على أن التجربة اليومية المألوفة نفسها تعلن عن وجود عدد كبير من الأشياء والتنظيمات المتناقضة...، وأن ما فيها من تناقض لايوجد في التفكير الذاتي فحسب وإنما يوجد في صميمها نفسها، وفضلاً عن ذلك فيجب ألّا يُعتبر التناقض شذوذاً لايتبدى إلّا هنا وهناك وإنما هو السالب في تحديده الماهوي، وهو مبدأ كل حركة ذاتية التي ليست إلّا تعبيراً عن التناقض والحركة الخارجية التي تدركها الحواس ليست إلّا الوجود الفعلي المباشر للتناقض، فالشيء لايتحرك لأنه يكون مرة هنا ومرة هناك. بل لأنه يكون في اللحظة هنا وليس هنا في آن واحد، وهو «هنا» موجود وغير موجود في وقت واحد. ولابدّ لنا من التسليم بالمتناقضات التي أظهرها الجدليون القدامى

عن الحركة، غير أنه لايتبع ذلك أن الحركة غير موجودة بل يجب بالأحرى أن نقول إن الحركة هي التناقض الموجود نفسه.

وكذلك قلْ في الحركة الذاتية أو الباطنية أو النزوع بصفة عامة، فهي ليست شيئاً آخر غير أن شيئاً ما هو نفسه وهو كذلك نقيضه نفسه أو سلبه من وجهة نظر واحدة، فالهوية الذاتية المجردة لا حياة فيها. غير أن القول بأن الموجود في ذاته هو سلب لنفسه يفسّر خروجه عن ذاته وتغيره، ومن هنا فالشيء لايتضمن حياة إلاّ من حيث اشتماله على تناقض، أو من حيث انه القوة التي تستطيع في وقت واحد أن تحوي التناقض وأن تمارسه[٢٨].

٢٣٣ ـ ولقد صيغ مبدأ التضاد في قانون آخر هو مبدأ الثالث المرفوع الذي يقول: إن الشيء إما أن يكون «أ» أو «لا أ» ولا ثالث لهما. أو أن المحمولين المتضادين لايمكن إلاّ أن يُحمل أحدهما فقط على شيء ما وليس هناك محمول ثالث ممكن، وقاعدة التضاد هذه تعارض ـ صراحة ـ قاعدة الهوية، فالأخيرة تقول إن الشيء لابدّ له أن يرتبط بنفسه فحسب، والأولى تذهب إلى أنه لابدّ أن يكون له ضد أو علاقة بآخره. ولقد خدع التجريد الساذج نفسه بأن رصّ قاعدتين متعارضتين كهاتين القاعدتين بجوار بعضهما دون أن يكلف نفسه مشقة المقارنة بينهما، فقاعدة الثالث (أو الوسط) المرفوع هي قاعدة الفهم المتناهي الذي يحاول عبثاً أن يتجنب الوقوع في التناقض ولكنه في محاولته هذه يقع فيه، فهو يقول: إن «أ» لابدّ إمّا أن تكون «+أ» أو «-أ». وهو بذلك يصرح بوجود «أ» ثالثة ليست «+أ» ولا «-أ»، وهي، «أ» نفسها التي يمكن أن تتسم بطابع «+» و«-»(*) وإذا كانت «+و» تعني ٦ أميال غرباً و«-و» تعني ٦ أميال، شرقاً فإذا ما ألغينا «+» و«-» لوجدنا أن الأميال الستة تظل كما هي بلا تغيير كما كانت في حالة التعارض أو قبله، بل إن مجرد «+» و«-» لها ثالث أو لها وسط هو ـ إذا شئنا ـ الصفر[٢٩].

(*) يرى «مكتجارت» أن قانون الثالث المرفوع في المنطق الصوري لايتحدث عن «+أ» و«-أ» ولكنه يتحدث عن «أولا أ» ويقول: «إن هيجل بدأ بذكر القانون سلبيًا لكنه في نهاية ملاحظته استبدل فجاة بـ«أولا أ»، «+أ» و«-أ» دون أي تفسير لذلك، فنحن إذا مانظرنا إلى «أولا أ» لوجدنا أنه صحيح تماماً أن أي شيء يجب أن يكون إمّا «أ» أو «لا أ» اعني أنه لابدّ أن يكون واحداً منهما». غير أن هذا الاعتراض لاقيمة له في الواقع لأنه لافارق بين الاثنين على الإطلاق فما يريد هيجل أن يقول هو أن هناك «أ» يقع عليها السلب مرة والإيجاب مرة أخرى:

J.M. Mctaggart: «A Commentary on Hegel's Logic». p. 118.

وبدلاً من التحدث بقاعدة الثالث المرفوع التي هي قاعدة المنهج المجرد أولى بنا أن نقول: إن كل شيء متضاد فليس ثمة شيء في الأرض ولا في السماء، في عالم الأعيان ولا في عالم الأذهان يمكن أن ينطبق عليه مثل هذا القانون المجرد «إمّا ـ أو» الذي يزعمه الفهم؛ إنما كل موجود هو شيء عيني يكمن في جوفه الاختلاف والتضاد والشيء يبذل جهداً مستمراً لتحقيق ما يكمن فيه بالقوة. والتناقض هو نفسه المبدأ المحرّك للعالم: ومن السخف أن يُقال إن التناقض لايمكن التفكير فيه والشيء الوحيد الصحيح في هذه العبارة أن التناقض ليس نهاية المطاف بل إنه يلغي نفسه، ولكنه حين يلغي نفسه يصل إلى فكرة أعلى هي مقولة الأساس التي تشمل مقولة الهوية ومقولة الاختلاف معاً: تشملهما كعناصر مكونة لفكرة جديدة.

٣ ـ الأساس

٢٣٤ ـ انتهينا في مقولة التضاد إلى أن الموجب والسالب يعتمد كل منهما على الآخر اعتماداً كاملا، فالموجب يكون كذلك بالإشارة إلى السالب، والسالب سالب فحسب لأنه مضاد للموجب وبما أن كلّا منهما يحمل نفس العلاقة، فإن الواحد منهما يمكن لذلك أن يحلّ محل الآخر، فالموجب هو كذلك سالب، والسالب هو كذلك موجب، فنحن نستطيع أن ننظر إلى الشمال على أنه موجب وفي هذه الحالة يكون الجنوب سالباً، ولكنا نستطيع كذلك أن ننظر إلى الجنوب على أنه موجب وفي هذه الحالة يكون الشمال سالباً. ومن ثمّ فالموجب هو السالب، والسالب هو الموجب، فهما شيء واحد، وكل منهما يعتمد على الآخر اعتماداً مطلقاً، وهذا الاعتماد المطلق هو ما يكوّن مقولة الأساس، لأن السالب يعتمد على الموجب، ومن ثمّ فالموجب هو أساس السالب، وبالمثل نجد السالب هو أساس الموجب وبالتالي فكل منهما هو أساس الآخر على حد سواء، فالتمييز بينهما قد تلاشى، واتحادهما هو مقولة الأساس، والأساس هو وحدة الهوية والاختلاف، هو حقيقتهما، كما يكشف عنها سير الجدل، وقانون الأساس يقول «كل شيء له أساسه الكافي» أعني أن الوصف الحقيقي لأي شيء ليس هو وصفه بأنه في هوية مع نفسه أو بأنه مختلف، أو بأنه موجب فحسب، أو سالب فقط، وإنما بأنه يشتمل في وجوده على آخر هو ماهيته وبهذا لاتكون الماهية انعكاساً مجرداً في الذات وإنما انعكاساً في الآخر. والأساس هو الماهية في جوانيتها الخاصة، فالماهية من الناحية الداخلية الذاتية عبارة عن أساس، وهي لاتكون أساساً إلّا حين تكون أساساً لشيء ما، أعني أساسا لآخر. ويجب علينا

أن نكون على حذر حين نقول إن الأساس وحدة بين الهوية والاختلاف فلا يُفهم أن معنى هذه الوحدة: هوية مجردة وإلّا كنا لم نفعل شيئاً سوى تغيير الاسم بينها مازلنا نفكر في الهوية المجردة (هوية الفهم) التي رأينا أنها باطلة وزائفة بالفعل، وبالتالي فلكي نتجنب هذا الفهم الخاطىء، نقول: إن الأساس إلى جانب أنه الوحدة فهو أيضاً اختلاف بين الهوية والاختلاف. ومعنى ذلك أن الأساس وحدة يوجد في جوفها تميز: لأنه إذا كان هناك أساس فلابدّ أن يكون هناك شيء يقوم على هذا الأساس. وقولنا عن شيء ما إنه أساس يتضمن أنه لابدّ أن يكون هناك شيء هو أساس له، فالموجب مثلاً يمكن أن يُنظر إليه على أنه أساس، ويكون السالب في هذه الحالة هو الذي يقوم على هذا الأساس. ولكن طالما أن الموجب والسالب يمكن أن يتغيرا بالتبادل، فالأساس بالتالي متحد مع ما هو أساس له في هوية واحدة، فليس ثمة تميز بينهما: «إذْ يصبح الأساس وما هو أساس له شيئاً واحداً، لهما مضمون واحد: ويصبح الاختلاف بينهما اختلافاً في الصورة التي تباعد بين العلاقة الذاتية البسيطة من ناحية وبين توسط الآخر أو اشتقاقه من ناحية أخرى. ونحن ننظر إلى الأشياء دائمًا نظرة مزدوجة، فنراها أول الأمر في مباشرتها، ثم نراها ثانياً في أساسها حيث لاتكون حينئذ مباشرة. وهذا هو المعنى البسيط لقانون السبب الكافي، فهو يقرر أن الأشياء لابدّ أن يُنظر إليها على أنها متوسطة، وإنه لمن عجب أن نرى المنطق الصوري يطلب من العلوم الأخرى ألّا تقبل موضوعات بحثها في مباشرتها، ثم نراه هو نفسه يضع قوانين للفكر دون أن يستنبطها أو بعبارة أخرى دون أن يظهر لنا توسطها، ومن بين هذه القوانين التي يقدمها المنطق الصوري دون أن يستنبطها قانون السبب الكافي أو الأساس الكافي، فإذا ما سألنا عالم المنطق الصوري: لماذا يسأل الإنسان عن سبب لكل شيء؟ أجابنا بأن العقل البشري كُتب عليه أن يتسم بهذه السمة وهي أن يسأل حتمًا عن سبب لكل شيء مثله في ذلك مثل عالم الطبيعة حين تسأله: لماذا يغرق الإنسان حين يهوي في الماء؟ فيجيبك أن أعضاء الإنسان تصادف أن رُكِّبت على هذا النحو الذي يمنعها من الاستمرار في الحياة تحت سطح الماء؛ أو مثل الـمُشرّع حين تسأله: لماذا يُعاقب المجرم؟ فيجيب بأن المجتمع المدني تصادف أن تكوّن على هذا النحو الذي يجعله لايدع المجرم يفلت من العقاب»[٣٠].

ثانياً : الوجود الفعلي

٢٣٥ ـ الأساس هو اتحاد يوجد بداخله تمييز، لأنه إذا كان هناك أساس

فلابدّ أن يكون هناك كذلك شيء يقوم على هذا الأساس، وقولنا عن شيء ما إنه أساس يتضمن أنه لابدّ أن يكون هناك شيء هو أساس له. وعلى ذلك فالموجب يمكن أن يُنظَر إليه على أنه الأساس، وفي هذه الحالة يكون السالب هو الذي يقوم على هذا الأساس. ولكن طالما أن الموجب والسالب يمكن أن يتغيرا بالتبادل، فالأساس بالتالي متحد مع ما هو أساس له في هوية واحدة وليس ثمة تمييز بينهما، ومن هنا نجد أن التوسّط بين الجانبين قد اختفى، ولانجد أمامنا الآن إلاّ مباشرة؛ فما له أساس باعتباره واقعة حاضرة أمامنا هو الوجود الفعلي؛ فالمؤسس هو الموجود، ولكن الأساس متحد مع المؤسس ومن ثمّ فالأساس هو نفسه موجود آخر وهكذا نجد أمامنا فكرة عدد من الموجودات التي تحدد بعضها بعضاً بالتبادل كأساس ومؤسس، ومعنى ذلك أن الأساس والمؤسس (أو ما له أساس) هما وحدة مباشرة ــ فالوجود الفعلي أو الواقعة الموجودة، تخرج من الأساس ولكن لا على أنها نتيجة يضعها الأساس؛ لأنه إذا كان لديك مجموعة من الشروط فإن معنى ذلك أن يكون عندك واقعة موجودة وليس مجرد انعكاس للماهية. فالوجود الفعلي يخرج من الأساس، بل إن كلمة الوجود الفعلي نفسها Existenz مشتقة من الكلمة اللاتينية Existere التي تعني الخروج من شيء ما(*) والأمثلة على ذلك كثيرة وهي توجد حتى في تفكيرنا اليومي المألوف، فحين ننظر إلى أساس شيء ما فإننا لانعتبره مجرد شيء داخلي فحسب وإنما ننظر إليه على أنه هو نفسه موجود كذلك؛ خذْ مثلاً البرق حين يُشعل النارفي منزل من المنازل فنقول إن البرق هو أساس الحريق، أو خذْ مثلاً آخر: أساليب الحياة في أمة من الأمم، والظروف التي تعيش فيها، نجد أننا ننظر إليها ونعتبرها أساس دستورها. وهذا في الواقع هو الجانب المألوف الذي يبدو فيه العالم الموجود أصلاً أمام الفكر(**): مجموعة مختلفة من الأشياء الموجودة تنعكس بعضها على بعض وترتبط ارتباطاً متبادلا، ارتباط الأساس بنتيجته؛ وهذا الخليط من الأشياء الموجودة في العالم التي يمكن أن نسميها بجملة الموجودات كل شيء منها ليس

(*) مشتقة من ex بمعنى الخروج من الحالة التي يتواجد عليها ليضع نفسه Sistere حيث لم يكن من قبل.

(**) قد تبدو هذه الأمثلة مستمدة من مقولة السببية إلاّ أننا يجب ألاّ يغفل عن ذهننا أن مقولة السببية نفسها ليست إلاّ حالة خاصة أو صورة أكثر تخصيصاً لمقولة الأساس لأن فكرة الأساس أوسع بمراحل من فكرة السببية فهي تشمل أي موقف تقدم فيه «تبريراً» لتطبيق أي تصور. أنظر كذلك ج. ن. فيندلي: هيجل دراسة جديدة ص ١٩٥.

إلّا جانباً نسبياً فهو مقيد بشيء آخر وهو بدوره يقيد شيئاً آخر، فهو عالم من الاعتماد المتبادل والعلاقات المتداخلة اللامتناهية بين الأسس والنتائج، والأسس هي نفسها عبارة عن ألوان من الوجود الفعلي، والموجودات هي الأخرى ـ في آنٍ معاً ـ عبارة عن: أسس ونتائج سواء بسواء[٣١].

٢٣٦ ـ ويجب علينا ألّا نخلط بين مقولة الوجود ومقولة الوجود الفعلي. ولقد سبق أن بيّنا (١٥٦) أن الوجود الخالص هو لاتعين خالص، أو هو الفكر الخالص أو العدم، أمّا الوجود الفعلي فهو مقولة تدل على شيء هو جزء من الكون، أعني له علاقة بجميع الأشياء الأخرى الموجودة وهو يشكل جزءاً من نظام أو شبكة العلاقات التي نسميها بالكون. فالوجود الفعلي ليس الوجود فحسب وإنما هو الوجود المدعوم الأساس، لأن كل موجود له أساسه في موجود آخر هو بدوره مدعوم الأساس عن طريق شيء ثالث... وهكذا نجد أن الوجود الفعلي شيء أكثر تعقيداً وفكرة أكثر تقدماً وأكثر غنى من التجريد الفارغ الذي بدأ به المنطق. ومن هنا فإن الوجود الفعلي باعتباره فكرة غنية مركبة يظهر متأخراً في سير الجدل عن الوجود المجرد. (ستيس فقرة ٢٦٣).

ثالثاً: الشيء

٢٣٧ ـ الوجود الفعلي يتضمن علاقة الذات بنفسها وهي ما يمكن أن نسميها بالانعكاس في الذات، كما يتضمن أيضاً علاقة الذات بالآخر وهي ما يمكن أن نسميه بالانعكاس في الآخر، فالوجود الفعلي هو اتحاد مباشر للانعكاس في الذات والانعكاس في الآخر[٣٢]. ومقولة الأساس هي التي توحّد بينهما ومنها يظهر الوجود الفعلي، فكل موجود يتضمن هذين العاملين، عامل الانعكاس في الذات الذي يعني أن الوجود له أساسٍ من ذات نفسه باعتباره وجوداً مستقراً متحداً مع نفسه في هوية واحدة مستقلاً عن غيره من الموجودات الأخرى، وهو ما هو بغض النظر عن هذه الموجودات. والعامل الثاني: هو عامل الانعكاس في الآخر وهو يعني أن الوجود يعتمد على الموجودات الأخرى، وما يُنظر إليه بهذه النظرة المزدوجة هو الشيء[٣٣].

٢٣٨ ـ والتركيز على جانب الانعكاس في الذات وحده يبين لنا الأصل الذي ظهرت منه الفكرة الكانتية الشهيرة عن «الشيء في ذاته» فالشيء في ذاته عند كانت ليس إلّا الانعكاس المجرد في الذات الذي يستبعد الانعكاس في الأشياء الأخرى، كما يستبعد كلِ اختلاف، بحيث يصبح الشيء في ذاته ـ

هوية ذاتية فارغة أو حاملاً فارغاً لعلاقاته بالاشياء الأخرى. وإذا جاز لنا أن نتحدث عن الشيء «في ذاته» فإنه يجوز لنا لنفس السبب أن نتحدث عن الكيف «في ذاته» وعن الكم «في ذاته».. إلخ وسوف نرى حينئذ أن هذه المقولات قد أصبحت مقولات مجردة مباشرة، بغض النظر عن تطورها وعن طابعها الداخلي؛ كما يجوز لنا أيضاً أن نتحدث عن وقائع العالم - المادي ـــ والعقلي على السواء ـــ ونقول عنها إنها «في ذاتها» فنتحدث ـــ مثلاً ـــ عن الكهرباء في ذاتها، وعن النبات في ذاته كما نتحدث عن الرجل في ذاته، والدولة في ذاتها. ونحن في جميع هذه الحالات لن نفهم هذه الوقائع كما هي في حقيقتها وإنما سنفهمها في صورتها الناقصة المجردة: فالرجل في ذاته هو الطفل، وعلى الطفل أن يشبّ عن هذه المرحلة المجردة الناقصة ـــ «مرحلة في ذاته» ـــ لينمو ويصبح من أجل ذاته، ويتحقق ما كان كامناً فيه بالقوة أو ضمناً وهو أنه موجود عاقل، وقل مثل ذلك في الدولة ـــ «في مرحلة ذاتها» ـــ فهي في ذاتها ليست إلّا الدولة الفجّة التي تعتمد على نظام الأبوة حيث نجد أن الوظائف الأساسية المختلفة الكامنة في فكرة الدولة لمن يكتمل لها التكوين المنطقي الكامل الذي يتطلّبه منطق المبادىء السياسية، ويمكن أن نقول كذلك عن البذرة إنها النبات في ذاته.

وهذه الأمثلة تظهر لنا خطأ افتراض أن «الشيء في ذاته» ممتنع عن معرفتنا فالأشياء جميعاً هي أشياء في ذاتها، غير أن ذلك ليس نهايتها أو غايتها، فكما أن البذرة باعتبارها النبات في ذاته تعني نمـوّاً وتطوراً ذاتياً، فكذلك أي شيء نقول عنه إنه في ذاته، إذ أن هذا الشيء لابدّ أن يجاوز هذه المرحلة ـــ «مرحلة في ذاته» ـــ وهي مرحلة الانعكاس المجرد في الذات «ليظهر نفسه بوضوح على أنه انعكاس في الأشياء - الأخرى، وبهذا المعنى نقول إن الشيء له خواص». (موسوعة ١٢٤ إضافة).

٢٣٩ ـــ وتنقسم مقولة الشيء إلى ثلاث مقولات فرعية هي:

(أ) الشيء وخواصه.
(ب) الشيء والمواد.
(جـ) المادة والصورة.

١ ـــ الشيء وخواصه

٢٤٠ ـــ قلنا إن الشيء يتألّف من عاملين هما:

(أ) الانعكاس في الذات. (ب) الانعكاس في الآخر، وقلنا إن التركيز على العامل الأول وحده يعطينا فكرة الشيء «في ذاته» مجرداً من الانعكاس في الآخر، وهذه الفكرة في الواقع ليست إلا الهوية الذاتية، ولكننا سبق أن رأينا أن الهوية تتضمن الاختلاف، ولايمكن لها أن توجد بدون الاختلاف. والاختلاف هنا هو الخصائص التي تجعل من الشيء عينيّاً وليس مجرد شيء في ذاته، وهذه الخصائص هي خواص الشيء أو هي علاقاته بالأشياء الأخرى، أو هي انعكاسه في الأشياء الأخرى. والواقع أننا إذا ما حللنا المفهوم الشائع للوجود الفعلي لوجدنا أن الكون وفقاً لهذا المفهوم يتألف من (أ) أشياء (ب) ترتبط بشبكة من العلاقات، ونحن ننظر إلى الشيء على أنه شيء قائم بذاته بمعزل عن العلاقات، فترانا نقول إنه لكي تكون هناك علاقات فلابدّ أن تكون هناك «أشياء» ترتبط بهذه العلاقات إذْ أن العلاقات لايمكن أن توجد بمفردها، والكون لايمكن أن يتألف من علاقات فحسب، والشيء إذا ما أُخِذَ بمعزل عن علاقاته يبدو كشيء مستقل عن الأشياء الأخرى وهوم هنا «الشيء في ذاته» أو هو «الانعكاس في الذات» المستقل الذي يتحد مع نفسه في هوية واحدة أمّا العنصر الثاني وهو الانعكاس في الآخر فهو يعطينا علاقاته بالأشياء الأخرى: أي خواصه. (ستيس فقرة ٢٦٥).

٢٤١ ـ الشيء إذنْ يتألف من الانعكاس في الذات ومن الانعكاس في الآخر؛ أو بمعنى آخر: من الشيء في ذاته ومن خصائصه المختلفة: قطعة الملح تتألف من العاملين معاً: فهي بيضاء، وهي كذلك مكعبة الشكل، لها وزن معين.. إلخ ومعنى ذلك أننا أمام خواص كثيرة، كل واحدة منها تتميز عن الخواص الأخرى، وكل منها لها وجود خاص بها. وهو وجود لا يؤثر في الخواص الأخرى، فخاصية البياض لا تؤثر في الشكل المكعب، والاثنان لايؤثران في الوزن النوعي ولا في مذاقها، فالخواص توجد جنبا إلى جنب دون أن تؤثر إحداها في الأخرى، فعلاقتها هي علاقة الحياد المتبادل، أو هي لاترتبط إلاّ «بواو» العطف وحدها و «و» العطف هذه هي الكل الخالص أو هي الوسط أو هي «الشيئية» التي تجمع الخواص معاً وتحفظها، غير أننا لابدّ أن نلاحظ ـ من ناحية أخرى ـ أن الخواص ترتبط معاً، لأن الشيء ليس اسمًا يقال على مجموعة من الخواص العشوائية التي لاترتبط على الإطلاق، وإنما الشيء يمثل وحدة طاردة، وهو بذلك له نشاطه الخاص، فهو يطرد الخواص الأخرى، وهو بذلك أكثر من أن يكون مجرد جملة أو مجموعاً للخواص، أو مكاناً تتجمع فيه هذه الخواص: إنه شيء يكمن خلفها، شيء له هذه الخواص ويرفض أن يكون له غيرها: إنه ماهية(٣٤).

٢٤٢ ـ ويجب علينا ألاّ نخلط بين الخاصية والكيـف، إذْ لاريب أننا نقول إن الشيء له كيف، غير أننا كثيراً ما نخطىء التعبير فنضع كلمة «الشيء Ding» التي تشير إلى شيء من الاستقلال مكان كلمة «شيء Etwas» التي تشير إلى الشيء الذي يتحد مع كيفه اتحاداً مباشراً في هوية واحدة بحيث يصبح هو ما هو بفضل كيفه وحده، وعلى حين أن الشيء على الرغم من أنه لايوجد وجوداً فعلياً إلاّ من حيث أن له خواص، فإنه ليس محدداً بهذه الخاصية المعينة أو تلك، ومن ثم أمكن له أن يفقدها دون أن يفقد وجوده معها[٣٥]. ومعنى ذلك أن الخاصية لاتتحد مع الشيء في هوية واحدة، فالشيء له خـواص، ويرجع ذلك إلى أن الخاصية هي الانعكاس في الآخر أي أنها ليست جزءاً من الشيء ذاته وإنما هي تأثيره في الأشياء الأخرى وتأثره بها ـ فالماء مثلاً يسبب صدأ الحديد فهذه خاصية للماء أن يؤثر في الحديد، وخاصية للحديد أن يتأثر بالماء وتلك هي العلاقة المتبادلة بين الماء والحديـد وهي انعكاسهما أو اعتمادهما المتبادل، وهو ما نعنيه بالخاصية وهي فكرة أكثر تعقيداً من فكرة الكيف المجرد الذي يتحد مع الوجود في هوية واحدة بطريقة تجعل اختفاء الكيف يتسبب في اختفاء الوجود كذلك[٣٦].

٢ ـ الشيء والمواد

٢٤٣ ـ إذا نظرنا إلى الشيء نظرة مجردة وجدنا أنه الانعكـاس في الذات، وإذا نـظرنا إلى الخـواص نـظرة مجردة وجـدنا أنها الانعكـاس في الآخر. بيد أن الانعكاس في الذات والانعكاس في الآخـر لايمكن أن يُنظر إليهما مثل هذه النظرة المجردة، لأن كلاًّ منهما يتضمن الآخر، أو كلاًّ منهما هو الآخر، ذلك لأن الانعكاس في الذات هو الهوية الذاتية أو علاقة الذات بنفسها. وهي علاقة تحتوي على تفرقة بين الذات ونفسها، أعني على الاختلاف أو الانعكاس في الآخر. ومن ثمّ يمكن أن نقول عن الخاصية إنها انعكاس في الذات وعن الشيء إنه انعكاس في الآخر سواء بسواء. وعلى ذلك فالشيء وخواصه متبادلان، فالشيء الآن خاصية وليس شيئاً، والخاصية تتحد مع نفسها في هوية واحدة ويصبح لها وجود قائم بذاته، ولقد كان الشيء فيما سبق هو ما «يوجد في ذاته» أو ما يتحد مع نفسه، أو الوجود الداخلي، أو الماهية، بينما كانت الخواص هي الوجود الخارجي غـير الماهـوي، فأصبحت الخاصية الآن ما يتحد مع نفسه أو ما هو قائم بذاته، أو هما الوجود الداخلي ذو الماهية، ولم يكن للخاصية وجود منفصل عن الشيء الذي يلازمه بل كان

الشيء هو وحده الذي له وجود مستقل ولكن الخاصية الآن أصبحت شيئاً، أعني موجوداً مستقلاً أو شبه مستقل، ومن هنا فإن الخواص لم يعد يُنظَر إليها على أنها ملاصقة للشيء وأنها هي نفسها موجودات مستقلة صلبة منعزلة عن الشيء الذي يتكون منها، إنها المواد التي يتألف منها الشيء، ومن ثمّ فقد توقفت الخواص عن أن تكون خواص وأصبحت مواداً[٣٧].

٢٤٤ ــ ويمكن أن نقول بعبارة أخرى: إن الشيء في أول جوانبه هو شيء في ذاته أو هو الهوية، ولكنا سبق أن برهنا على أن الهوية لاتوجد بدون الاختلاف، وعلى ذلك فخواص الشيء هي الاختلاف الكامن في الهوية، ولكن الهوية والاختلاف متحدان كما ظهر ذلك واضحاً في مقولة الأساس، بل إنه حتى في مقولة الأساس نجد أن الانعكاس في الآخر يمكن أن يتحول إلى الانعكاس في الذات، ومن هنا نجد أن الخواص يتحد كل منها مع نفسه في هوية واحدة وهي بذلك تكون مستقلة متحررة من الارتباط بالشيء، باعتبارها انعكاساً في الذات «فهي نفسها ليست أشياء لو كنا نعني بالشيء شيئاً عينياً وإنما هي فحسب موجودات ينعكس بعضها على البعض الآخر كطبائع مجردة، أو هي ما يمكن أن نسميه بالمواد[٣٨] فاللحظة الجوهرية هنا لم تعد الشيء، وإنما أصبحت الخواص باعتبارها مكونات للشيء أو هي على وجه الدقة العناصر التي يتألف منها الشيء[٣٩] وهذه المقولة بذلك تعبر عن تناقض صريح لأن «أ» ــ الخواص ــ بتحولها إلى عناصر مكونة للشيء تتحرر من الارتباط بالشيء وتصبح أشياء مستقلة أو قائمة بذاتها «ب» ــ ولكنها ليست في الحقيقة إلاّ أشياء شبه مستقلة لأنها حين تكفّ عن أن تكون الخواص العينية التي تميز هذا الشيء، وتصبح بدلاً من ذلك مكونات هذا الشيء فإنها في الحال تحول نفسها إلى أشياء أخرى تساعد كذلك في تكوينها. وهذا التناقض يجعلنا ننتقل إلى مركب المقولتين.

٣ ــ المادة والصورة

٢٤٥ ــ كانت الخاصية هي الانعكاس في الآخر، ثم تحوّلت إلى انعكاس في الذات، وبذلك تحولت الخاصية إلى مادة؛ وأصبحت كل مادة من المواد التي وصلنا إليها عبارة عن انعكاس مجرد في الذات وتلك هي الهوية المجردة التي تخلو من الاختلاف، فالاختلاف إذنْ قد حذف من المواد ولم يعد ثمة تمييز بينها فليس هنا سوى مادة واحدة وهذه المادة لاتحوي أي تمييز أو اختلاف، وبالتالي فهي ليست محددة على الإطلاق، فهي لامظهر لها ولا

سمة، لأن المظهر والسمة لايوجدان إلّا في حالة التمييز والاختلاف وهكذا نصل إلى المادة، ثم نجد من ناحية أخرى أن الشيء وهو الآن يمثل جانب الانعكاس في الآخر أعني جانب التمييز والاختلاف ــ يصبح صورة. والصورة كما تُفهم هنا المبدأ الذي يقوم عليه التمييز والتحديد والتعريف والذي يطبع بطابعه المادة التي لا مظهر لها ولا سمة وهكذا نصل إلى المادة والصورة. والمادة هنا تخلو من كل مظهر وسمة وهي نفسها على النحو الذي كان عليه الشيء في ذاته ولاتختلف عنه إلا من حيث أن الشيء في ذاته مجرد بطبيعته تمام التجريد، في حين أن المادة الواحدة التي وصلنا إليها الآن تتضمن بالضرورة إشارة أو علاقة بشيء آخر، وهي تتضمن بصفة خاصة علاقة أو إشارة إلى الصورة.

٢٤٦ ــ ويمكن أن نقول بعبارة أخرى إن المواد التي يتكوّن منها الشيء هي «بالقوة»(*) تشبه الواحدة منها الأخرى وهكذا نصل إلى مادة واحدة بصفة عامة ــ مادة واحدة يبدو فيها الاختلاف على أنه شيء خارجي أو صورة عامة. والنظرة التي تذهب إلى أن الأشياء من حولنا تتألف كلها من مادة واحدة بعينها وهي هي من حيث الأساس ولاتختلف إلّا اختلافاً خارجياً من ناحية الصورة ــ هذه النظرة يعرفها الفهم النظري معرفة جيدة وهي مألوفة لديه، والمادة في هذه الحالة عبارة عن مادة لا متعينة تماماً، وإنْ كانت يمكن أن تتشكّل في أي تعين(**).

على حين أنها في الوقت ذاته تبقى على حالها ــ وسط جميع التغيرات والتحولات. وتبدو هذه النظرة التي تجعل من المادة أقل شأناً من الصورة واضحة في الأشياء المتناهية على الاقل. فليس يهم قطعة الرخام ــ مثلاً ــ أن تتشكل في صورة هذا التمثال أو ذاك أو حتى في صورة أحد الأعمدة إلّا أننا يجب أن نلاحظ هنا أن المسألة نسبية فحسب، يعني أن قطعة الرخام يمكن ألّا تكترث بالصورة نسبياً، بمعنى أن ذلك من جانب النحات أو صانع التماثيل إذْ لاشك أن قطعة الرخام هذه لاتخلو خلوّاً تاماً من كل صورة. والعالم في علم المعادن ــ من ناحية أخرى ــ ينظر إلى الرخام الذي يخلو نسبيّاً من الصورة على

(*) كلمة «بالقوة» ترادف في مصطلحات هيجل كلمة الضمني أو ما هو «في ذاته».

(* *) فكرة هيجل هنا عن المادة والصورة هي نفسها الفكرة اليونانية القديمة، وبخاصة فكرة أرسطو عن الهيولى والصورة ــ راجع «ستيس» (٢٧٠) ــ و«ميور» دراسة لمنطق هيجل ص١١٣.

أنه شكل معين من الصخر يختلف عن أشكال أخرى من الصخور. ومن هنا أمكن لنا أن نقول إن تجريد الفهم هو الذي يعزل المادة ويتصورها بلا شكل وبلا صورة معينة، ذلك لأن فكرة المادة نفسها تتضمن عنصر الصورة، ولا يمكن أن تظهر لنا مادة بلا صورة في أي مكان. (موسوعة فقرة ١٢٨ إضافة).

وتصور المادة على أنها موجود أصيل يسبق الخبرة، وعلى أنها لاشكل لها أصلاً هو أحد التصورات القديمة جداً، فنحن نصادفه في فلسفة اليونان، بل ونصادفه قبل ذلك لأول مرة في صورة «العماء» Choas الذي يُقال إنه الحامل الذي لم يتشكل بعد والذي يحمل العالم؛ ولابدّ لهذا التصور بالضرورة أن يتجه إلى أن يجعل الله لا خالقاً للعالم بل مجرد مشكل له أو صانع «Demiurge»، إلاّ أن النظرة العميقة إلى العالم تكشف لنا أن الله خلق العالم من العدم وهذا القول يرينا أمرين، الأول: أن المادة ــ بما هي كذلك ــ ليس لها وجود قائم بذاته. والثاني: أن الصورة لاتلحق بالمادة من خارج وإنما هي تتضمن في جوفها عنصر المادة نفسها، وهذه الصورة الحرة اللامتناهية سوف نصادفها فيما بعد في دائرة الفكرة الشاملة. (نفس المرجع).

ب ــ الظاهر

٢٤٧ ــ يتم الانتقال من الماهية باعتبارها أساساً للوجود الفعلي إلى الظاهر على النحو التالي: لقد انشطر الشيء إلى نصفين هما: المادة والصورة، ولكن ظهر الآن أن كل نصف هو الكل لأنه يحتوي على النصف الآخر، فالصورة تشمل كل المادة، والمادة تشمل كل الصورة لأن المادة هي الفراغ الذي يتحد مع نفسه في هوية واحدة، إنها الانعكاس في الذات الخاص بالشيء والصورة من ناحية أخرى هي الانعكاس في الآخر الخاص بالشيء. ولكن الانعكاس في الآخر يمكن أن يتغير بالتبادل مع الانعكاس في الذات، وعلى ذلك فالصورة باعتبارها انعكاساً في الآخر هي في نفس الوقت انعكاس في الذات، أعني هي المادة. والمادة باعتبارها انعكاساً في الذات هي في الوقت نفسه انعكاس في الآخر، أعني هي الصورة. وعلى ذلك فالصورة هي الشيء كله لأنها تشمل المادة، والمادة هي الشيء كله لأنها تشمل الصورة.

وعلى ذلك فالشيء يتضمن تناقضاً لأنه من ناحية مادة، أعني انعكاساً في الذات وذلك يعني أنه مستقل عن أي شيء آخر، أو هو وجود فعلي قائم بذاته، وهو من ناحية أخرى صورة، أعني انعكاسا في الآخر. وذلك يعني أنه

يعتمد على شيء آخر، وعلى ذلك فهو وجود يلغي استقلاله نفسه ويتحول إلى اعتماد على شيء آخر، والوجود الفعلي منظوراً إليه بهذا الشكل هو: الظاهر[٤٠]. وعلى ذلك فالظاهر هو تناقض الانعكاس في الذات الذي هو في نفس الوقت انعكاس في الآخر. وهذه الهوية بين الانعكاس في الذات والانعكاس في الآخر تعطينا نتيجة هامة هي أن الظاهر متحد مع الوجود الداخلي في هوية واحدة أو هو متحد مع الماهية التي تظهر، فالانعكاس في الذات هو الماهية أو الوجود الداخلي، والانعكاس في الآخر هو الظاهر أو الوجود الخارجي، ولكن هذين اللونين من الوجود متحدان في هوية واحدة. ومن هنا فإن الماهية ليست شيئاً يقبع خلف الظاهر أو وراءه وإنما الماهية نفسها هي التي تظهر وهي التي توجد وجوداً فعلياً وهذا الوجود الفعلي هو الظاهر[٤١].

٢٤٨ ـ ومقولة الظاهر تعبر عن مرحلة غاية في الأهمية في سير الفكرة المنطقية إذْ يمكن أن يُقال إنها هي التي تفرّق بين الفلسفة والوعي المألوف، من حيث أن الفلسفة ترى الطابع الظاهري لما يفترض الوعي المألوف أنه وجود قائم بذاته، وعلى أية حال فلابدّ أن ندرك جيداً المغزى الحقيقي الذي يشير إليه الظاهر وإلّا وقعنا في كثير من الأخطاء، فقد نخلط مثلاً بينه وبين الوجود، وبذلك نضفي حقيقة كبرى على ما هو مباشر أعني على ما هو موجود، على أن العكس في الواقع هو الصحيح، فالظاهر مرتبة أعلى من مجرد الوجود، وهي مقولة أغنى لأنها تمسك بالعنصرين معاً: عنصر الانعكاس في الذات، وعنصر الانعكاس في الآخر، على حين أن الوجود (أو المباشر) تنعدم فيه كل علاقة (أي كل انعكاس في الآخر) ولايعتمد إلّا على نفسه فقط[٤٢].

ولقد استحق كانت في تاريخ الفلسفة الحديثة ـ أن يُقال عنه إنه أول مَنْ رد الاعتبار إلى التفرقة بين لونين من ألوان الفكر هما: الفكر المألوف الشائع بين الناس والفكر الفلسفي، إلّا أنه وقف في منتصف الطريق حين خلع على الظاهر معنى ذاتياً فحسب، ثم وضع الماهية مجردة بلا حراك بعيداً عن هذا الظاهر وأطلق عليها اسم الشيء في ذاته الذي يمتنع علينا معرفته، وذلك لأننا لانستطيع أن نعرف إلّا الظاهر فقط، غير أن معرفتنا للظاهر على أنه ظاهر تعني أننا نعرف الماهية في نفس الوقت لأن الماهية هي التي تظهر فهي لاتختفي وراء الظاهر وإنما هي تبرز جوهريتها حين تجعل العالم مجرد ظاهر. (نفس المرجع).

٢٤٩ ـ وينقسم الظاهر إلى ثلاثة أقسام هي:

(أ) عالم الظاهر.
(ب) المضمون والشكل.
(جـ) الإضافة.

١ ـ عالم الظاهر

٢٥٠ ـ الشيء يتألف من المادة والصورة، والمادة باعتبارها الانعكاس في الذات هي الوجود الداخلي أو الماهية، والصورة باعتبارها الانعكاس في الآخر هي الوجود الخارجي أو هي الظاهر، ولقد سبق أن قلنا إن الصورة تشمل في جوفها على المادة، وأن المادة جزء من الصورة، وعلى هذا الأساس تكون الماهية جزءاً من الصورة أي جزءاً من الظاهر، فالماهية ـ وهي أساس الشيء ـ ظاهر أيضاً.

ومن هنا كان أساس الظاهرة هو ظاهرة أخرى وأساس هذه الظاهرة الجديدة هو ظاهرة ثالثة.... وهكذا تستمر الظاهرة في التعدد بفضل الصورة حتى نجد لدينا كثرة من الظواهر هي التي نسميها بعالم الظواهر، أو عالم المتناهي المنعكس[43]. واستنباط العالم هنا لايعني أننا نستنبط الكون الخارجي لأن مجال مثل هذا الاستنباط هو فلسفة الطبيعة. فالمنطق لايعالج إلاّ الأفكار الخالصة وحدها، فما استنبطناه هنا ليس هو العالم نفسه وإنما هو ظاهرية هذا العالم.. «... والظاهرية فكرة خالصة وليست شيئاً، فنحن حين استنبطنا في المراحل الأولى من سير المنطق مقولة الكم لم نستنبط الأشياء الحسية التي ينطبق عليها الكم، ولكنا استنبطنا فقط الفكرة الخالصة. وكذلك ترانا هنا لانستنبط عالم الحواس أو أي عالم آخر. وإنما نستنبط فقط المقولة الخالصة التي يطبقها العقل حين ينظر إلى الكون ويعتبره عالم الظواهر[44].

٢ ـ المضمون والشكل

٢٥١ ـ العنصر الماهوي في مقولة عالم الظواهر هو الصورة لأنها الأساس، وهي نفسها ظاهرة لها صورة في ذاتها، ولأنها في مثل هذه الهوية فهي لها وجود ماهوي. وهكذا يتضح أن ـ الصورة هي المضمون[45]. بمعنى أن الحركة الجدلية من المادة والصورة خلال عالم الظواهر ـ إلى المضمون والشكل هي انتقال المادة التي لم تكن سوى صورة بالقوة إلى المضمون الذي هو الشكل[46].

والنقطة الهامة التي يجب أن نضعها في أذهاننا عن تعارض الشكل والمضمون هي أن المضمون ليس بلا شكل. وإنما هو له شكل في ذاته، وهو في الوقت نفسه خارجي عنه. ومن ثم فهناك ازدواج للشكل: فهو مرة ينعكس على نفسه وهو المضمون في هذه الحالة، وهو مرة أخرى لاينعكس على نفسه وهو في هذه الحالة الوجود الخارجي الذي لايؤثر في المضمون على الإطلاق، ونحن هنا نجد العلاقة المطلقة بين المضمون والشكل في ذاتها(*). أعني تحولها المتبادل بمعنى أن المضمون ليس إلاّ تحول الشكل إلى مضمون، وأن الشكل ليس إلاّ تحول المضمون إلى الشكل، وهذا التحول المتبادل هو من أهم قوانين الفكر ولكنه لايظهر صراحة إلاّ بعد أن نصل إلى العلاقة المطلقة العلنية بينهما وذلك حين نصل إلى بحث العلاقة بين الجوهر والسبب[٤٧]. والشكل والمضمون اصطلاحان يستخدمهما الفهم استخداماً شائعاً، ولقد اعتاد هذا الفهم بصفة خاصة أن ينظر إلى المضمون على أنه العنصر الماهوي المستقل،، وأن ينظر إلى الشكل على العكس ـ على أنه غير الماهوي أو ما يفتقر إلى شيء آخر ـ ولابدّ أن نشير ـ معارضين هذه الفكرة ـ إلى أن كلّاً من المضمون والشكل ماهوي على حد سواء. (نفس المرجع السابق).

٢٥٢ ـ ولابدّ أن نفرّق بين المادة والصورة من ناحية، والمضمون والشكل من ناحية أخرى حتى لايختلط علينا الأمر فنظن أن الجدل لم يتقدم خطوة واحدة وإنما هو يكرر نفسه فحسب، فعلى الرغم من أن المضمون الذي لاشكل له لايوجد شأنه شأن المادة التي لاصورة لها(**). فإن الاثنين ـ أي المضمون الآخر والشكل ـ يتميز أحدهما عن الآخر والمادة مع أنها ـ بالقوة ـ ليست من غير صورة إلاّ أنها تبدي في وجودها عدم اكتراث بالصورة، (أي أنهما لايرتبطان إلاّ

(*) كلمة في ذاته عند هيجل تعني أن العلاقة ضمنية.

(**) المادة لها صورة بالقوة أو في ذاتها وإنْ كانت تظهر حياداً بالنسبة للصورة، فالعلاقة القوية بين المادة والصورة لن تظهر إلاّ في مقولة المضمون والشكل. والمادة في هذه الحالة تصبح مضموناً يرتبط بالشكل ارتباطاً ضرورياً أو هما يكونان وحدة واحدة. وبعبارة أخرى فقد كان يُنظر إلى المادة على أنها لا صورة لها، ويُنظر إلى الصورة على أنها لا مادة لها، فكل منهما حيادي بالنسبة للآخر. فهما منفصلان ولايرتبطان إلاّ ارتباطاً خارجياً فحسب، أمّا في مقولة المضمون والشكل فنجد أن كلّاً منهما تحدد الأخرى، ومن هنا نرى أنه ليس ثمة شيء اسمه المادة التي لاصورة لها فحتى المادة العادية لها صورة في ذاتها وحين يُنظر إليها بهذا الشكل لاتصبح مادة وإنما تصبح مضموناً.

ارتباطاً خارجيّاً فحسب) في حين أننا نجد أن المضمون ــ بما هو كذلك ــ هو ما هو لأن الشكل موجود فيه، ومع ذلك فلا يزال الشكل يظهر أمامنا أحياناً على أنه وجود محايد وخارجي بالنسبة للمضون وهو يفعل ذلك لأن مجال الظاهر كله لايزال يعاني من التخارج، ففي الكتب مثلاً نجد أن المضمون ــ قطعاً لايهمه إنْ كان مكتوباً أو مطبوعاً مجلداً بورق أو بجلد. وعلى أية حال فإن ذلك على الأقل ــ لايعني أن مضمون الكتاب نفسه، بغض النظر عن مثل هذه الصورة الخارجية المحايدة لا صورة له. ولاشك أن هناك كثيراً من الكتب يمكن أن يُقال إنها بلا صورة حتى بالإشارة إلى مضمونها: ولكن الافتقار إلى الصورة في هذه الحالة هو أشبه ما يكون بالقول بوجود شكل رديء ولايعني إلاّ نقصاً للشكل الجيد. ولكنه لايعني انعدام كل شكل كائناً ما كان. وقلْ مثل ذلك عن الشكل نفسه فعمل الفنان الذي يحتاج إلى شكل مناسب ليس عملا فنيّاً صحيحاً أو جيداً لهذا السبب نفسه؛ وإنها لطريقة سيئة أن نلتمس الأعذار للفنان ونقول إن مضمون أعماله مضمون طيب بل ورائع إلاّ أنه يفتقر إلى الشكل المناسب؛ لأن الأعمال الفنية الحقيقية هي تلك الأعمال التي يظهر فيها الشكل والمضمون في هوية كاملة، وقد يُقال: إن مضمون الإلياذة هو حرب طروادة وبصفة خاصة غضب أخيل، إلاّ أن هناك شيئاً يجب أن يُضاف إلى هذا القول، هو أن الإلياذة لم تصبح إلياذة إلاّ عن طريق الصورة الشعرية التي تشكل فيها هذا المضمون. وقد يُقال كذلك إن مضمون قصة «روميو وجوليت» هو تحطيم حب عاشقين بسبب العداء بين عائلتيهما إلاّ أنه لابدّ أن يُضاف شيء أكثر من ذلك حتى تصبح قصة شكسبير مأساة خالدة(٤٨).

٣ ــ الإضافة

٢٥٣ ــ كانت المادة والصورة في حالة حياد متبادل فالمادة يُنظر إليها على أنها لاصورة لها. والصورة يُنظر إليها على أنها لا مادة لها، فكل منهما لاتكترث بالأخرى، أو هما لاترتبطان إلاّ ارتباطاً خارجياً فحسب، ثم تحوّلت المادة إلى مضمون حين ارتبطت بالصورة ارتباطاً ضرورياً واتحدت معها في هوية واحدة، وهذا يؤدّي بنا إلى مقولة النسبة أو الإضافة، حيث نجد أن المقولتين تتحدان في هوية واحدة على الرغم من أنهما متمايزتان ومع ذلك فأي المقولتين هو المقولة الأخرى منظوراً إليها بنظرة مختلفة.

٢٥٤ ــ وتنقسم دائرة الإضافة إلى ثلاث مقولات فرعية هي:

(أ) الكل والأجزاء.

(ب) القوة ومظهر تحققها.

(جـ) الجوّاني والبراني.

* الكل والأجزاء

٢٥٥ ـ الوجه الأول للإضافة هو وجه مباشر، ـ طبقاً للمبادىء العامة للجدل ـ وهو لهذا يعطينا مقولة الكل والأجزاء. والمضمون هو الكل وهو يتألـف من الأجزاء (الشكل) أو الطرف المقابل لهذا الكل. والكل والأجزاء في حالة حياد لأنهما مباشران. ومع ذلك فهما متساويان تماماً(٤٩)، إذْ من الواضح أن الحدين هنا متحدان ومتساويان كل منهما مع الآخر. ويُعبر عن هذه الهوية بينهما عادة بالقول بأن الكل مساوٍ لمجمـوع أجزائه، فكمية السكر التي تتألف من اثنتي عشرة قطعة يمكن أن يُنظر إليها على أنها (أ) كمية أعني كل (ب) أو على أنها اثنتا عشرة قطعة أعني أجزاء، وهو في كلتا الحالتين شيء واحد، فالكل والأجزاء متساويان. والكل والأجزاء من ناحية أخرى في حياد متبادل ولهذا السبب نجد أن الإضافة هنا مباشرة، صحيح أن الأجزاء هي أجزاء فقط بالإشارة إلى الكل، إلّا أن الجزء لايهمه أن يكون جزءاً أو لايكون، أعني أن الجزء لايهمه أن يكون على علاقة مع كلٍ أو لا يكون، فليس ثمة فرق لقطعة السكر إذا ما كانت جزءاً من مقدار أو إذا وقفت بذاتها ولم تكن جزءاً، فهي هي نفسها قطعة السكر في كلتا الحالتين. وبالمثل لاشك أن الكل يمكن أن يكون كلا فقط، بأن تكون له أجزاء. ولكن الكل لايهمه أن يكون كلا أو لا يكون فالسكر هو نفسه سكر سواء كوّمناه في كومة وأطلقنا عليه اسم الكل أو نثرناه في أبعاد المكان الأربعة(٥٠).

٢٥٦ ـ الإضافة هي الصورة الكلية التي توجد عليها الأشياء فكـل الأشياء الموجودة متضايفة مع بعضها وهذا التضايف هو الطبيعة الحقة للوجود الفعلي كله، ومـن هنا فإن الوجود الفعلي ليس له وجود من ذاته وإنما ينصب إليه وجوده من شيء آخر. وهذا الشيء نفسه هو علاقة ذاتية، وعلى ذلك فالتضايف هو وحدة العلاقة الذاتية ووحدة العلاقة بالآخر. وطالما أنه ليس هناك انسجام كامل بين فكرة الإضافة وبين تحققها فإن مقولة الكل والأجزء إلى هذا الحد ـ تكون غير حقيقية. ففكرة الكل هي أنه يحتوي على أجزاء: غير أن الكل لو أفرغ مضمون فكرته أعني لو أنه قسم لتوقف في الحال، عن أن يكون كلًا. . . وإن كان لابدّ لنا أن نتذكر ما نعنيه بكلمة «غير حقيقي» هذه، فهي حين ترد في سياق ـ المناقشات الفلسفية فإنها لاتعني أن الشيء الذي تنسحب

عليه غير موجود، فالدولة الفاسدة والجسم المريض أشياء يمكن أن توجد مع أنها ليست دولة حقيقية، ولا جسمًا حقيقياً لأن فكرتها لاتنسجم مع واقعها. (موسوعة ١٣٥ إضافة).

٢٥٧ ــ ويجب أن نضيف إلى ذلك أن مقولة الكل والأجزاء ليست مقولة كافية لأن العلاقة بين الكل والأجزاء ليست إلاّ علاقة آلية خالصة في مقابل العلاقة الدينامية الموجودة بين القوة ومظهر تحققها[٥١]. وهي المقولة التي سنصل إليها بعد ذلك. وقولنا عن شيء ما إنه كل أكثر من أجزائه يعني أننا ننكر كفاية هذه المقولة[٥٢]. فالأعضاء والأطراف مثلاً في الجسم العضوي، ليست مجرد أجزاء فيه، لأن كل عضو هو ما هو عليه بواسطة وحدة الأعضاء كلها، ولاشك أن الأعضاء تتأثر بهذه الوحدة وتؤثر فيها بدورها، وهذه الأعضاء والأطراف تصبح مجرد أجزاء فحسب حين توضع بين يدي عالم التشريح الذي نعرف أن عمله لاينصب على الجسم الحي وإنما على الجثة أو الجسد الميت؛ وعلى ذلك فالعلاقة الخارجية الآلية بين الكل والأجزاء لايمكن أن ترضينا أو أن تكون كافية إذا نحن أردنا دراسة الحياة العضوية في حقيقتها. وإذا كانت هذه المقولة لاتنطبق على الحياة العضوية فإنها هي نفسها الحال ــ إلى حد كبير جداً ــ حين نطبقها على العقل وعلى تكوينات العالم الروحي[٥٣].

● القوة ومظهر تحققها

٢٥٨ ــ العلاقة بين الكل والأجزاء هي علاقة مباشرة وهي لذلك علاقة آلية؛ وهكذا ترانا ننتقل من الكل إلى الأجزاء ومن الأجزاء إلى الكل بطريقة نهمل معها ما بينها من تعارض فنأخذ أحدهما على أنه الكل مرة، ونأخذه على أنه الأجزاء مرة أخرى ونعتبره ذا وجود فعلي مستقل. وبعبارة أخرى نحن نقول إن الكل كل لأنه يتكوّن من أجزاء، والأجزاء أجزاء في كل بدونه لاتكون أجزاء، ومن ثم فالكل بما أنه مرتبط بالأجزاء فهو لايرتبط إلاّ بنفسه؛ والأجزاء بدورها في علاقتها بالكل لاترتبط إلاّ بنفسها كذلك[٥٤]. وإذا تمعنا قليلا في هذه المقولة لوجدنا أن الكل هو لحظة الانعكاس في الذات، غير أن الانعكاس في الذات هو نفسه الانعكاس في الآخر، أي «الأجزاء» ولحظة الانعكاس في الذات هي لحظة الهوية أو الاتحاد، ولحظة الانعكاس في الآخر هي لحظة الاختلاف والتعدد، وهما متحدان في هوية واحدة. وهكذا نصل إلى القوة أو الكل الذي يتحد مع نفسه في هوية واحدة أو إلى الطاقة الكامنة التي تلغي كمونها وتعبر عن نفسها أو العكس: نصل إلى التعبير عن

القوة الذي يفنى ويتحول من جديد إلى قوة. وهذه الإضافة الجديدة هي مقولة القوة ومظهر تحققها.

٢٥٩ ــ وكثيراً ما يُقال إن طبيعة القوة نفسها مجهولة وأننا لانعرف إلاّ مظهر تحققها فحسب ــ أي أننا نعرف المظهر الخارجي للقوة فقط، أمّا ما هي القوة في ذاتها فإن ذلك سر يستحيل علينا معرفته إلاّ أن ذلك خطأ من أساسه، ذلك لأن القوة ليست شيئاً آخر غير مظهر تحققها وبدونه لاتكون شيئاً، فالقوة ليست شيئاً ومظهرها شيء آخر وإنما هما شيء واحد، ولذلك إذا اختفى أحدهما اختفى الآخر معه: «فالبرق ليس شيئاً مختلفاً عن الكهرباء إنه الكهرباء. ولهذا السبب فإن محاولة تفسير الأشياء عن طريق القوة ليس إلاّ تحصيل حاصل لاجدوى منه، لأنه لا يعني سوى تفسير الشيء بنفسه، فتفسير البرق بالكهرباء ليس إلاّ تفسيراً للبرق بنفسه، فالقوة لايمكن التفكير فيها بدون مظهرها»[٥٥]. لأن القوة معزولة عن مظهر تحققها ليست إلاّ عدماً، أو هي تجريد فارغ: إنها التجريد الفارغ للهوية بدون الاختلاف، أو هي التجريد الفارغ للانعكاس في الذات معزولاً عن الانعكاس في الآخر، فالعبارة نفسها التي تقول: «ما هي القوة في ذاتها..» تظهرنا على ذلك، فهذه الجملة «في ذاتها» تعني أننا ننظر إليها بمعزل عن علاقاتها بالآخر أي أننا ننظرإليها على أنها العلاقة الذاتية الخالصة، أو الانعكاس في الذات، ولكن العلاقة الذاتية لا يمكن أن تكون هكذا معزولة ومجردة بذاتها، لأنها تتضمن بالضرورة العلاقة بالآخر، تتضمن التميز والاختلاف، فليس هناك شيء اسمه الشيء «في ذاته» خالٍ من العلاقات بأشياء أخرى، لأنك إذا ما حطمت علاقاته فإنك بذلك تحطم الشيء نفسه لأن وجوده نفسه مكوّن من علاقات، والضرورة التي تجعل القوة نفسها تظهر هي في بساطة ضرورة انتقال الانعكاس في الذات إلى الانعكاس في الآخر؛ والضرورة من ناحية أخرى التي تجعلنا نرد المظاهر المتعددة إلى قوة واحدة هي ضرورة عودة الانعكاس في الآخر إلى الانعكاس في الذات[٥٦].

٢٦٠ ــ وإذا ما قارنا العلاقة المباشرة بين الكل والأجزاء بالعلاقة بين القوة ومظهر تحققها فإننا يمكن أن ننظر إلى المقولة الأخيرة على أنها لامتناهية. فقد تحققت فيها هوية الطرفين، وهي الهوية التي لايراها إلاّ الملاحظ الخارجي في مقولة الكل والأجزاء، لأن الكل يكفّ عن أن يكون كلاً حين ينقسم إلى أجزاء في حين أن القوة لاتكون قوة إلاّ حين تتجلّ في مظاهر تحققها، وهي في

نشاطها تعود إلى نفسها؛ إلّا أننا لو أمعنا النظر قليلاً لوجدنا أن هذه العلاقة متناهية شأنها شأن العلاقة بين الكل والأجزاء، وأبسط دليل على تناهيها هو أنها تحتاج إلى شيء آخر غير نفسها لكي تظهر. تحتاج إلى إغراء، أو باعث حتى تظهر، وما يغري القوة ليس إلّا نشاطاً لقوة أخرى لاتستطيع هي نفسها أن تظهر إلّا بباعث مماثل، وهذا يؤدّي بنا إما إلى تسلسل لا متناهٍ، وإمّا إلى تفاعل بين إغراء وتقبل لهذا الإغراء، وفي كلتا الحالتين لايكون لدينا علاقة مطلقة، ومن هنا فإن القوة ليست مقولة غائية، وليست نشاطاً حراً يجدد نفسه بنفسه. فالقوة ليست حتى الآن سبباً غائيّاً يجدد نفسه بنفسه، وهذا هو الفرق بين القوة وتجليها وبين النشاط الغائي[٥٧].

● الجوّاني والبراني:

٢٦١ ــ قلنا إن القوة ليست شيئاً ومظهرها شيئاً آخر، وإنما هما شيء واحد، لأن القوة ليست إلّا الانعكاس في الذات، ومظهرها ليس إلّا الانعكاس في الآخر وهما متحدان في هوية واحدة، ومن ثمّ فالقوة ومظهرها متحدان في هوية واحدة. ونحن الآن نستطيع أن نضيف أن القوة هي الوجود الداخلي أو جانب الماهية، ذلك لأنها جانب العلاقة الذاتية أو مبدأ الهوية، أو هي الانعكاس في الذات. ويمكن أن نقول أيضاً إن مظهرها هو الوجود الخارجي لأنه جانب الاختلاف أو هو الانعكاس في الآخر، وهكذا نصل إلى مقولة الوجود الداخلي والوجود الخارجي أو الجوّاني والبراني.

ونحن نجد مضمون الجوّاني هو نفسه مضمون البراني، وعلى ذلك فالجوّاني هو نفسه البراني والبراني هو نفسه الجوّاني، فالظاهر لايظهر شيئاً غير موجود في الماهية، وليس في الماهية شيء إلّا وقد ظهر[٥٨].

٢٦٢ ــ وهناك خطأ شائع في التفكير هو اعتبار الماهية الجانب الباطني للأشياء فحسب مع أن الماهية في هذه الحالة لن تكون سوى تجريد خارجي فارغ. لقد قال أحد الشعراء: «لاتستطيع أية روح متناهية أن تتغلغل في باطن الطبيعة وكم تكون جد سعيدة لو أنها تصل إلى معرفة قشرتها الخارجية» إلّا أنه كان يجب أن يقول إن الروح حين تحدد ماهية الطبيعة بأنها شيء باطني فإنها حينئذ لاتكون قد عرفت سوى قشرتها الخارجية[٥٩]. إن التفكير العادي ينظر إلى الماهية على أنها ليست شيئاً آخر غير باطن الأشياء، والواقع أن الداخل والخارج مضمونها واحد، فالإنسان في خارجه هو نفسه الإنسان في داخله، أي

أن الإنسان في أفعاله هو هو الإنسان في باطنه، ولو قلنا إنه كذا باطناً فحسب أي من حيث النوايا والعواطف وليس باطنه في هوية مع خارجه، فإن كليهما يكون خاوياً، إذ لامعنى لفصل الباطن عن الخارج، بل يجب أن نقول إن الإنسان ليس شيئاً آخر غير سلسلة أفعاله، ولهذا فإن ما هو باطن صرف هو في الوقت نفسه خارج صرف... ومن هنا ينبغي ألاّ نثق في العبارات التي تتحدث عن النوايا الطيبة التي لاتترجم عنها الأفعال الطيبة.

٢٦٣ ــ والعلاقة بين الجوّاني والبراني تربط بين المقولتين السابقتين وتوحّد بينهما، لأن كلاً منهما يتضمن الآخر تضمناً كاملا، ويعتمد على الآخر اعتماداً كاملا، فما هو جوّاني لابدّ بالضرورة أن يصبح برانيّاً والعكس؛ إلاّ أن الفهم قد يبقي على الفصل بين الجوّاني والبراني ويباعد بينهما، وهما حينئذ سيكونان صورتين فارغتين لايقل أحدهما وهماً عن الآخر. وإنه لعلى جانب عظيم من الأهمية أن ندرك أننا في دراستنا للطبيعة وللروح ــ وهما يعتمدان اعتماداً كبيراً على تقدير العلاقة بين الجوّاني والبراني ــ يجب أن نتجنب الوقوع في التصور الخاطىء، الذي يذهب إلى أن الجوّاني هو الجانب الجوهري أو الماهوي الذي يعتمد عليه كل شيء آخر، بينما البراني ليس سوى الجانب الماهوي التافه... والواقع أن الشيء يصبح ناقصاً ومعيباً إذا نُظِر إليه على أنه جوّاني فقط، أو إذا نُظِر إليه على أنه براني فقط... فلا ريب أن الطفل مثلا ــ من حيث إنه كائن إنساني فهو عاقل ــ غير أن العقل عند الطفل ــ كطفل ــ لايكون بادىء ذي بدء إلاّ حالة جوّانية فقط أي مجرد إمكانية واستعداد طبيعي... إلخ. إلاّ أن هذه الحالة الجوّانية الخالصة لابدّ أن تتخذ في نفس الوقت صورة الجانب الخارجي الخالص، أعني في صورة إرادة والديه أو علم مدرسيه أو بصورة عامة كل ما يحيط به من عالم عقلي؛ ومن هنا كانت تربية الطفل عبارة عن محاولة لـ يحقق الطفل ذاته بالفعل، أي يحقق ما كان بادىء ذي بدء بالقوة أو من أجل الآخرين. فالعقل الذي كان موجوداً عند الطفل كإمكانية قد تحقق بالفعل بالتربية والعكس فإن الطفل الذي لم يكن يرى في الأخلاق والدين والعلم إلاّ مظاهر لسلطة خارجية أصبح يدركها الآن على أنها جانب من طبيعته الجوّانية الداخلية. وما يصدق على الطفل في هذا الصدد يصدق كذلك على الإنسان الراشد: فالعقاب الذي يناله المجرم ينظر إليه هذا المجرم على أنه لون من ألوان العنف الخارجي، على حين أنه في الواقع ليس إلاّ مظهراً لإرادته الإجرامية؛ ولقد دأب الناس على تقديم «الجوّاني» على «البراني» بحجة أن المهم في الأخلاق

إنما هو النيات لا الأعمال. ومن هنا فإننا كثيراً ما نلتقي بأناس لايأتون من الأفعال إلاّ ما هو تافه عديم القيمة، ولكنهم في الوقت نفسه يتباهون بنواياهم الطيبة. وعلينا أن نواجه هؤلاء الأدعياء بما قاله السيد المسيح: «احترزوا من الأنبياء الكَذَبة الذين يأتونكم بثياب الحملان ولكنهم من داخل ذئاب خاطفة من ثمارهم تعرفونهم»[٦٦]. ولاتصدق هذه الآية على الأفعال الخلقية والتصرفات الدينية وحدها، ولكنها تنسحب كذلك على الإنتاج الفني والعلمي؛ فحين يزعم مصور عديم الموهبة أو شاعر رديء الشعر أن في أعماق نفسه «أفكاراً هائلة» ومُثلاً عليا عظيمة الشأن فإن مثل هذا الزعم لن يكون سوى مجرد عزاء رخيص، فقد يتوهم أمثال هؤلاء الأدعياء أن علينا أن نحكم عليهم بحسب نواياهم، لابحسب أعمالهم، ولكن من المؤكد أن مثل هذا الوهم لن يكون في نظرنا سوى مجرد زعم واهٍ لا أساس له ولا طائل تحته (موسوعة ١٤٠ إضافة).

جـ ـ الحقيقة الواقعية أو الوجود بالفعل

٢٦٤ ـ انتهينا إلى أن الماهية هي الوجود الداخلي، وأن الظاهر هو الوجود الخارجي. ثم رأينا أنهما الجوّاني والبراني، وأن كلاً منهما، يتحول إلى الآخر، فهما متحدان في هوية واحدة وهذا الاتحاد يؤدّي بنا إلى مقولة جديدة هي الحقيقة الواقعية. والحقيقة الواقعية ليست الجوّاني فقط ولا البراني فحسب، ولكنها الاثنان معاً فهما لم يعودا منفصلين وإنما هما يتحدان في هوية واحدة، ومع ذلك فالتمييز بينهما على الرغم من أنه رُفع إلاّ أنه موجود ملغى أو هو يقع داخل وحدتها الذاتية. ولابدّ أن نلاحظ أن تعريف الحقيقة الواقعية بهذا الشكل ـ على أنها وحدة الجوّاني والبراني ـ يتضمن فكرة الضرورة، والضرورة تتضمن المعقولية، ذلك لأن الضرورة نفسها هي المعقولية ، وليس المقصود هنا بالطبع هو مجرد الضرورة الآلية الخارجية، وإنما المنطقية التي تتعلّق بالعقل، ومن هنا فإذا تساءلنا ما هي الحقيقة الواقعية؟ لكان الجواب الحقيقة الواقعية هي العقلي، والعقلي هو الحقيقة الواقعية أو أن.. «ما هو عقلي حقيقة واقعية وما هو حقيقة واقعية عقلي»(*).

(*) «Hegel's Philosophy of Right» En. Tr. by T. M. Knox p. 10.

يقول «نوكس» لاحظ أن هيجل لم يقل إن ما هو موجود حقيقي أو عقلي ولكنه قال إن ما هو حقيقة واقعة هو الحقيقي وهو العقلي، ذلك لأنه يعني بالحقيقة الواقعية مركب الماهية والوجود الفعلي فلو أننا قلنا عن رجل من رجال السياسة لم ينجز من الأعمال شيئاً ـ لو=

٢٦٥ ــ غير أننا إذا قلنا عن شيء إنه «ضروري» فإن أول سؤال يتبادر إلى ذهننا: لِـمَ كان هذا الشيء ضروريّاً؟ ونحن بذلك نفترض أن الضروري لابدّ وأنه نشأ من مقدمات معينة. غير أننا إذا لم نذهب أبعد من مجرد الاشتقاق من مقدمات، فإننا لن نحصل على فكرة كاملة عن معنى الضرورة، لأن ما هو مشتق هو ما هو لا من خلال نفسه وإنما من خلال شيء آخر وبذلك يكون حادثاً، بينما الضروري من ناحية أخرى هو ما يكون على ما هو عليه من خلال نفسه، ومن هنا فعلى الرغم من أنه مشتق إلاّ أنه لابدّ أن يظلّ يشتمل في جوفه على المقدم الذي اشتق منه كعنصر ثان، ومن هنا ترانا نقول عما هو ضروري إنه علاقة ذاتية بسيطة يزول منها تماماً أي افتقار إلى شيء آخر[٦١]. ومعنى ذلك أننا لكي نصف الحقيقة بأنها ضرورية لابدّ أن نبين أنها تشتمل على أساسها في جوفها وأنها ينعدم فيها الافتقار إلى شيء آخر... فكيف يؤدّي بنا سير الجدل إلى هذه النتيجة؟

قلنا إن الحقيقة الواقعية هي اتحاد الجوّاني والبراني، ولكنا سبق أن رأينا أن الجوّاني هو أساس البراني أو البراني هو نفسه الجوّاني، ومن ثم فالجوّاني يشمل في جوفه أساسه الخاص ولايحتاج إلى شيء من خارج؛ وعلى ذلك فالحقيقة الواقعية هي المدعوم الأساس بذاته، الذي يحدد نفسه بنفسه وينعدم فيه الافتقار إلى شيء آخر[*].

= قلنا عنه إنه ليس رجلاً سياسياً حقيقياً فإننا في هذه الحالة نعني بذلك ما يعنيه هيجل بكلمة الحقيقة الواقعية، على الرغم من أن رجل السياسة هذا موجود في وظيفته إلاّ أنه تنقصه الماهية التي تجعل منه رجل السياسة على ما هو عليه من الإيجابية والفاعلية ــ راجع ترجمة نوكس لكتاب هيجل «فلسفة الحق» صفحة ٣٠٢ حاشية ٢٧ وراجع كذلك قول هيجل عن رجل السياسة والشاعر اللذين لاينجزان شيئاً ذا أهمية أو شيئاً معقولا ــ إنهما ليسا رجلا سياسة ولا صاحب شعر حقيقي ــ «المنطق الصغير» فقرة (١٤٢) إضافة ــ و. ولاس صفحة ٢٥٨ وراجع كذلك تعليق «يونج» في كتابه «المذهب المثالي» صفحة ٦٠ حاشية ١.

(*) الواقع أن برهان هيجل على وجود الضرورة في الحقيقة الواقعية غامض إلى حد كبير. ذلك لأن المفروض أن الجوّاني هو جانب الانعكاس في الذات ــ والبراني هو جانب الانعكاس في الآخر ــ والانعكاس في الذات هو الإمكان لأنه ما هو «في ذاته» أو ما هو بالقوة، أو ما هو ممكن، والظروف الخارجية هي التي تحدده: «فمن الممكن أن يهوي القمر ساقطاً على الأرض لأن القمر جسم منفصل عن الأرض ومن ثمّ فهو يمكن أن يسقط فوقها كما يسقط الحجر الذي نقذف به في الهواء. ومن الممكن أن يتحول السلطان =

٢٦٦ ـ والحقيقة الواقعية تنقسم ثلاثة أقسام هي على التوالي:

(أ) الجوهر والعَرَض.

(ب) السبب والنتيجة

(جـ) التفاعل

١ ـ الجوهر والعرض

٢٦٧ ـ قلنا إن الجوّاني هو أساس البراني، وإن البراني هو نفسه الجوّاني ومن ثمّ فالجوّاني يشمل في جوفه أساسه الخاص ولايحتاج إلى شيء من خارج، فهو المدعوم الأساس بذاته وهو الذي يحدد نفسه بنفسه ولايحدده شيء آخر، وذلك بالضبط هو ما نعنيه بكلمة «الجوهر» فنحن نقول عن شيء ما إنه جوهر حين نتصوره وجوداً مستقلاً قائمًا بذاته، أمّا عكس ذلك أعني الشيء الذي يعتمد في وجوده على الجوهر، أو ذلك الذي ليس له وجود مستقل قائم بذاته فهو عَرَض من أعراض الجوهر ومن هنا كان أول وجه من أوجه الوجود بالفعل هو الجوهر.

ولكن طالما أن الجوهر هو المدعوم الأساس بذاته فهو بذلك عبارة عن علاقة ذاتية أو هو الهوية الذاتية أي أنه يتحد مع نفسه في هوية واحدة. ولقد سبق أن رأينا أن العلاقة الذاتية هي علاقة سلبية لأنها بتمييزها لنفسها تخرج إلى الاختلاف والتعدد، ومن ثمّ فالجوهر بالمثل يميز نفسه في تنوع خارجي، ولكن ما يخرجه الجوهر من نفسه ليس إلاّ ذاته، وهكذا يختفي من جديد في علاقة بالذات هي الجوهر فهو ليس إلاّ لحظة من لحظات الجوهر ينظر إليها إلى أجل

= إلى «بابا» لأنه باعتباره إنساناً فإنه يمكن أن يعتنق الديانة المسيحية ويصبح قساً كاثوليكياً وهلم جرا: الموسوعة فقرة (١٤٣) إضافة. والإمكان هنا هو من النوع الذي نقول عنه إنه ممكن في ذاته أعني أنه ممكن طالما أننا نغفل علاقته بالأشياء الأخرى. والانعكاس في الآخر من ناحية أخرى هو الحادث وأساس الحادث حادث آخر، وأساس هذا الحادث الآخر أساس جديد.. وهلم جرا. ولكن هذا التسلسل هو نفسه ضرورة ولكنها ليست ضرورة منطقية وإنما هي ضرورة آلية فالحادث على ذلك ضروري بهذا المعنى، ومن ثم فالضرورة من هذا النوع موجودة في فكرة الحقيقة الواقعية أو الوجود بالفعل. إلاّ أن انتقال هيجل من هذه الضرورة الآلية إلى الضرورة العقلية أمر غير واضح تماماً ـ راجع «ستيس» فقرة (٢٩٨) ولهذا سقنا هذا البرهان الذي استنبط به هيجل مقولة الجوهر لنوضح الضرورة العقلية الموجودة بالفعل.

موقوت كما لو كانت شيئاً منفصلا وهذا النوع من اللحظات الفانية التي يظهرها الجوهر من ذاته ثم يمتصها من جديد باعتبارها تحولات في وجوده الخاص هي ما نسميه بالأعراض. ومن هنا كان لدينا علاقة الجوهر بالعَرَض.

٢٦٨ ــ ومقولة الجوهر في تاريخ الفلسفة هي المبدأ الذي ترتكز عليه فلسفة اسبينوزا، فقد ذهب اسبينوزا إلى أن المطلق هو الجوهر، وعلى الرغم من أن مقولة الجوهر تمثل مرحلة هامة في تطور سير الجدل إلاّ أنها ليست الفكرة المطلقة ومن هنا يمكن أن نقول إن فلسفة اسبينوزا فلسفة صحيحة إلى هذا الحد الذي وصلنا إليه. إلاّ أن المطلق إلى جانب أنه جوهر فهو روح مشخَّص وتلك فكرة لم تصل إليها فلسفة اسبينوزا على الإطلاق، وهي من هذه الزاوية قد عجزت عن الوصول إلى الفكـرة الحقة عن الله، وهي الفكرة التي تشكل مضمون الشعور الديني في المسيحية وهي الحقيقة الأبعد التي سوف يكشف لنا عنها مواصلة سير الجدل.

٢ ــ السبب والنتيجة

٢٦٩ ــ الجوهر إذنْ عبارة عن علاقة ذاتيـة، وبالتالي فهو يسلب نفسه ويتجلّ في العَرَض، أي أن الجوهر يخرج العَرَض من ذاته، ولكن ما يخرجه الجوهر ليس إلاّ نتيجة لسلب نفسه، ولذلك فهو قوة سالبة أو هو قوة نشطة، إنه جوهر نشط أو فعّال. ومن ناحية أخرى فإن ما يقدمه لنا الجوهر ليس إلاّ ذاته، أعني أنه هو نفسه جوهر. ومن هنا كـان العَرَض جوهراً هو الآخر، وبذلك يكون لدينا تصور لجوهر نشط فعّال يخرج من جوفه جوهراً آخر نتصوره على أنه: متقبل لهذه القوة، وتلك هي العلاقة بين السبب والنتيجة، فالجوهر الفاعل هو السبب والجوهر المتقبل هو النتيجة.

والعلاقة بينهما هي العلاقة بين الجوهر الفاعل والجوهر المنفعل.

٣ ــ التفاعل

٢٧٠ ــ تعتمد مقولة السببية على التمييز بين الجوهر الفاعل والجوهر المنفعل إلاّ أن هذا التمييز لايمكن أن يستمر، ذلك لأن ما هو منفعل هو كذلك فاعل لأنه جوهر هو الآخر، وبذلك ينهار التمييز بين السبب والنتيجة ويصبح كل منهما سبباً ونتيجة في آن واحد، فالجوهر، «أ» ــ مثلاً ــ باعتباره فاعلاً يؤثر في الجوهر «ب» باعتباره منفعلاً. ولكن «ب» باعتباره فاعلا يؤثر كذلك في «أ» وذلك هو التفاعل، أو الفعل ورد الفعل.

ونستطيع أن نجد لذلك أمثلة كثيرة من التجربة والحياة الروحية على السواء. . ففي التجربة نجد أنه إذا كانت الحرارة تذيب الشمع فإننا نستطيع إذا شئنا أن ننظر إلى الحرارة على أنها جوهر فاعل، والشمع على أنه جوهر منفعل. وسيكون لدينا في هذه الحالة علاقة السبب والنتيجة. ولكن هذه النتيجة لايمكن أن تظهر ما لم يكن من طبيعة الشمع نفسه أن يذوب بالحرارة، وعلى ذلك فطبيعة الشمع هي جزء من طبيعة الحرارة، فمن طبيعة الحرارة أنها تؤدّي إلى إظهار هذه النتيجة في الشمع، ولكن من طبيعة الشمع كذلك أن يسلك هذا المسلك تجاه الحرارة: وذلك نشاط متبادل.

ولّما كان التفاعل مقولة متقدمة بهذا الشكل، وهي تقف على أبواب المقولات الروحية الخاصة بالفكرة الشاملة كان من الطبيعي أن نجد لها أمثلة أكثر إيضاحاً في الحياة الروحية والاجتماعية. وهذا هو السبب في أننا كثيراً ما نجد أنه من العسير علينا أن نقول: إلى أي مدى ـ مثلاً ـ نعتبر القوانين والدساتير في أمة من الأمم نتيجة لخلق هذه الأمة أو إلى أي مدى يكون خلق الأمة مصدره قوانينها. وما تبرزه لنا هذه الصعوبة فعلاً هو أننا نتحرك في دائرة لاتكفي في فهمها مقولة السببية لأن المقولة التي تفسر لنا ذلك فعلاً هي مقولة التفاعل[٦٢].

(١) Hegel: Enc. 24 Z.
(٢) W. Wallace: «Prolegomena»; p. 303.
(٣) W.T. Stace: op. cit. 242-3.
(٤) Hegel: Enc. 112 Z.
(٥) Mctaggart: «A Commentary»; p. 93.
(٦) Angéle Maretti: «La Pensé De Hegel». p. 77. (Paris 1957).
(٧) G.R. Mure: «A Study»; p. 80-1.
(٨) W.T. Stace: op cit. 249.
(٩) G.R. Mure: op. cit. p. 81.
(١٠) Hegel: Greater Logic Vol. 2. p. 35 - Trad. Fran. Tom. 2. p. 29.
(١١) M. Mactaggrt «A Commentary»; p. 103.
(١٢) Hegel: Enc. 115.
(١٣) Hegel: Greater Logic Vol. 2. p. 41 - Trad. Fran. Tom. 2. p. 34.
(١٤) Hegel: Greater Logic Vol. 2. p. 41-2.
Hegel: Greater Logic Vol. 2. p. 40 & Tr. Fr. Tom. 2. p. 33-4.
(١٥) G.R. Mure: op. cit. p. 97.
(١٦) Hegel: Greater Logic Vol. 2 p.; 40 & TR. Fr. Tom. 2 p; 33-4.
(١٧) M. Mctaggart: «A Commentary»; p. 107.
(١٨) Hegel: Enc. 116 Z.
(١٩) G.R. Mure: «A Study»; p. 97-8.
(٢٠) M. Mctaggart: op. cit. p. 107.
(٢١) Hegel: Enc. 118 Z.
(٢٢) Hegel: Enc. 117.
(٢٣) Hegel: Enc. 118 Z.
(٢٤) Hegel: Greater Logic Vol. 2. p. 50.
(٢٥) W.T. Stace: op. cit. 258.
(٢٦) Hegel: Enc. 119.
(٢٧) Ibid; 119 Z.
(٢٨) Hegel: Greater Logic Vol. 2. p. 66-7.
(٢٩) Hegel: Enc. [119] Z.
(٣٠) Hegel: Enc. [121] Z.
(٣١) Hegel: Enc. [193] Z.
(٣٢) Hegel: Enc. 113.

(٣٣) Hegel: Enc. 114.

(٣٤) Hugh Reyburn: «The Ethical Theory of Hegel». p. 19-20.

(٣٥) Hegel: Enc. 125.

(٣٦) W.T. Stace: op. cit. [266].

(٣٧) W.T. Stace. op. cit. 267.

(٣٨) Hegel: Enc. 125 - 6.

(٣٩) G.R. Mure: «A Study»; p. 111.

(٤٠) W.T. Stace: op. cit. [271].

(٤١) Hegel: Enc. [131].

(٤٢) Hegel: Enc. [131] Z.

(٤٣) Hegel: Enc. [132].

(٤٤) W.T. Stace: op. cit. [274].

(٤٥) Hegel: Enc. [133].

(٤٦) G.R. Mure: «A Study»; p. 118.

(٤٧) Hegel: Enc. [133] Z.

(٤٨) Hegel: Enc. [133] Z.

(٤٩) Hegel: Enc. [135].

(٥٠) W.T. Stace: op. Cit. 279.

(٥١) W. Wallace: «Prolegomena»; p. 344.

(٥٢) G.R. Mure: «A Study»; p. 121.

(٥٣) Hegel: Enc. 135 Z.

(٥٤) Hegel: Enc. 136.

(٥٥) W.T. Stace: op. cit. 285. & Hegel: Enc. 36.

(٥٦) Hegel: Enc. 136 Z.

(٥٧) Hegel: Enc. 136 Z.

(٥٨) Hegel: Enc. 139.

(٥٩) Hegel: Enc. 140 Z.

(٦٠) إنجيل متى ـ الإصحاح السابع: ١٥ ـ ١٦.

(٦١) Hegel: Enc. 147 Z.

(٦٢) W.T. Stace: op. cit. 304-5.

الفصل الثالث : الفكرة الشاملة

تمهيد

٢٧١ ـ بدأ المنهج الجدلي سيره بدائرة الوجود، ثم بين لنا أن هذه الدائرة لايمكن أن تقوم بذاتها، ولكنها لابدّ أن تسلمنا إلى دائرة أخرى تمثل درجة أعلى في سلم المعرفة وهذه الدائرة هي الماهية. وها نحن أولاء نصل إلى القسم الثالث والأخير الذي يُعتبر أعلى درجات المعرفة. فإذا كانت مقولات الوجود تمثل درجة دنيا من المعرفة «..وهي المعرفة التي نصادفها حين ندرك العالم بحواسنا»[١]. فإن مقولات الماهية تمثل معرفة الفهم، في حين أن مقولات الفكرة الشاملة هي أساس المعرفة العقلية بصفة خاصة. غير أن هذه الدرجات لابدّ أن تُفهم بمعناها الحقيقي، فهي ليست ثلاث درجات منفصلة، كما أن الحس ليس منفصلاً عن الفهم أو العقل، وإنما هي درجات مرتبطة ارتباطاً ضرورياً شأنها شأن الدرجات التي يتكوّن منها السُّلّم فإنها هي نفسها السُّلّم، ولايمكن للإنسان أن يصل إلى المعرفة العقلية بقفزة سريعة يدخل بها دائرة الفكرة الشاملة، بل لابدّ له من المرور أولاً بالدائرتين السابقتين، ولعل هذا المعنى يزداد وضوحاً لو أننا قلنا إن هذا القسم الأخير ـ دائرة الفكرة ـ يشمل القسمين السابقين أو هو وحدة هذين القسمين: «إذ ليس الوجود والماهية إلاّ لحظتين من لحظات الفكر.. ومعنى ذلك أن الفكر هو حقيقتهما وهو أساسهما لأنه الهوية التي تجمعهما معاً.. ومعناه أيضاً أن الوجود والماهية تضمنتا البذور الأولى للفكرة الشاملة[٢]». فالمقولات التي ظهرت في سير الجدل من قبل، وأعني بها مقولات الوجود والماهية ليست مجرد أنماط منطقية وإنما هي أفكار هي الأخرى[٣]. والواقع أن فكرة واحدة بعينها هي التي تسود المنطق كله[٤].

٢٧٢ ـ إلاّ أننا يجب أن نلاحظ أن هذا القسم الثالث يختلف عن كل

من دائرة الوجود ودائرة الماهية، ذلك لأن السمة الجوهرية للوجود هي المباشرة والمباشرة تعني الاستقلال: فكل مقولة من مقولات الوجود تدل بذاتها على أنها شيء مستقل؛ صحيح أن سير الجدل يبين لنا أن هذه المقولات ليس لها إلاّ استقلال ظاهري فحسب، وأن الكيف ليس مستقلاً عن الكم بالدرجة التي يبدو عليها ولكنه يتضمن الكيف... إلخ إلاّ أن ذلك يحتاج إلى الفكر لكي يضطر مقولات الوجود إلى الانتقال من عزلتها هذه بحيث تكون على علاقة بالمقولات الأخرى. ولهذا قلنا إن الوجود يتسم بطابع المباشرة. ولكن هذا اللون من الوجود يصبح زائفاً وينتقل إلى الماهية. ويبرهن الانتقال إلى الماهية على أنه لم يعد من الممكن أن ننظر إلى الوجود على أنه مباشر فحسب. وإنما لابدّ أن ننظر إليه على أنه متوسط، فمقولات الماهية تتوسّط الواحدة منها الأخرى صراحة ـ فكل مقولة متوسطة عن طريق ضدها: الهوية عن طريق الاختلاف، والموجب من خلال السالب، والسبب عن طريق النتيجة.. وهلم جرا، والنقطة الهامة التي يجب أن ننتبه إليها هنا هي أن كل مقولة متوسطة لا عن طريق نفسها وإنما عن طريق شيء يختلف عنها هو ضدها.

ولقد تحطمت هذه الفكرة أيضاً في مقولة التفاعل، لأن ضد الوجود أو الجوهر الذي يتوسطه لم يعد ضدّاً له وإنما أصبح هو نفسه، وعلى ذلك فقد أصبح يُنظر إلى الوجود الآن على أنه متوسط بذاته، وتلك هي نظرة الفكر، فالوجود هو المباشرة، والماهية هي التوسط بالآخر، والفكر هو التوسّط بالذات، والفكر هو وجود يبقى في ضده متحداً مع نفسه وهو بذلك يتوسط نفسه. وطالما أن كل توسط من ناحية أخرى قد انصهر في الهوية الجديدة، وطالما أن التضاد الذي هو نفسه قد فني، فالفكر ـ من ثمّ ـ قد أصبح مباشرة من جديد، ولكن طالما أن الفكر يتوسط نفسه فهو كذلك توسط. ومن هنا كان الفكر عبارة عن اتحاد المباشرة والمتوسط، إنه مركب الوجود (المباشرة) والماهية (المتوسط)، وعلى ذلك فهو بحق القسم الثالث في المنطق الذي يشمل الوجود والماهية.

٢٧٣ ـ ولكن كيف يصل بنا سير الجدل إلى هذه النتيجة التي انتهينا إليها؟ الانتقال من الماهية إلى الفكر هو الانتقال من الضرورة إلى النشاط الواعي الحر، من الجوهر إلى الذات. ذلك لأن الفكر هو مبدأ الحرية أو هو الجوهر الذي يحقق نفسه بنفسه وإذا أردنا تفصيلاً لذلك كان علينا أن نعود إلى مقولة الجوهر في دائرة الماهية. فالجوهر باعتباره قوة مطلقة أو علاقة ذاتية سلبية يضع نفسه في العَرَض، وطالما أن العَرَض هو نفسه ما يخرجه الجوهر من نفسه فإنه

كذلك جوهر. والعلاقة بينهما هي العلاقة بين جوهرين أحدهما فاعل والثاني منفعل، وهذه العلاقة هي علاقة السبب والنتيجة، فالجوهر الأول هو السبب والجوهر الثاني هو النتيجة. ولكن طالما أن النتيجة جوهر فهي لذلك سبب يؤثر في السبب السابق. ومن هنا كانت لدينا مقولة التفاعل التي يتحد فيها الجوهر مع ضده في هوية واحدة بحيث يختفي التمييز بين السبب والنتيجة. فيصبح السبب نتيجة وتصبح النتيجة سبباً. ومن هنا يصبح الجوهران جوهراً واحداً. وهذا الجوهر الجديد حين يخرج من ذاته إلى ضده، فإنه لاينتقل إلاّ إلى نفسه فحسب، بمعنى أن الضد ليس شيئاً مختلفاً وإنما هو نفسه الجوهر، ومعنى ذلك أن الجوهر يبقى في التضاد في هوية واحدة مع نفسه وهذا هو تعريف الفكر(٥).

بقي بعد ذلك أن نعرف معنى قولنا إن الفكر هو مبدأ الحرية. وذلك سيتطّلب منا أن نعود مرة ثانية إلى مقولات الماهية، حيث نجد أن عنصر الضرورة الكامن في مقولة الجوهر والعَرَض قد تطوّر من خلال مقولة السبب والنتيجة إلى تمامه في مقولة التفاعل التي ينحلّ فيها التناقض بين السبب والنتيجة بحيث لايكونان لحظتين ترتبطان ضرورة وإنما تصبحان وجهين لنشاط حر، وهكذا يتضح لنا أن حقيقة الضرورة هي الحرية، وعلى هذا النحو ننتقل من دائرة الماهية إلى دائرة الفكرة الشاملة(٦).

٢٧٤ ــ وسير الجدل في دائرة الفكرة الشاملة لم يعد انتقالاً ــ كما كان من قبل ــ إلى شيء آخر أو انعكاساً في شيء آخر، ولكنه أصبح الآن نمواً، فالانتقال إلى شيء آخر كان طابع الجدل في دائرة الوجود، كما كان الانعكاس هو طابع الجدل في دائرة الماهية، أمّا طابع الجدل في دائرة الفكرة الشاملة فهو النمو، فبواسطته يظهر ما هو ضمني ويصبح علنيّاً صريحاً، والواقع أننا ندرس الفكر منذ بدأ الجدل سيره حتى الآن إلاّ أن الفكر في دائرة الوجود كان ضمنياً، فالوجود هو الفكرة الشاملة بالقوة. أي أن الفكرة الشاملة ظهرت أول ما ظهرت ضمنياً في صورة الوجود، ثم تطورت في صورة الماهية في سير حثيث، وهي الآن تظهر على أنها فكر أي أنها تصبح واضحة صريحة(٧).

٢٧٥ ــ والفكر بهذا الشكل هو النظرة التي تأخذ بها المثالية المطلقة؛ فالفلسفة عبارة عن معرفة من خلال أفكار، لأنها ترى ما يُرى في مراتب أخرى من مراتب الوعي على أنه وجود مستقل ــ تراه هي مرحلة مكونة من مراحل الفكرة الشاملة إلاّ أن منطق الفهم ينظر إلى الفكر على أنه مجرد صورة أو تصور عام، وبناء على هذه النظرة قيل إن الفكر ليس إلاّ شيئاً ميتاً فارغاً مجرداً،

والواقع أن العكس تماماً هو الصحيح، فالفكر هو مبدأ كل حياة، ومن هنا كان له طابع العينية وهذا ما يظهرنا عليه سير الجدل[8].

٢٧٦ ــ وإذا كانت المراحل المختلفة من سير الجدل يمكن أن تُعتبر تعريفات للمطلق، فإن التعريف الذي نصل إليه الآن هو: المطلق هو الفكر. وهذا التعريف يعطي للفكر تقديراً أعلى بكثير مما يعطيه له المنطق الصوري الذي لايرى فيه إلاّ مجرد صورة للفكر تخلو من كل مضمون؛ غير أننا طالما كان في استطاعتنا أن نستنبط مضموناً ما من الفكر، فإن ذلك يدلنا على أن الفكر ليس خلواً من كل مضمون، إنه لو كان كذلك ــ أي لو كان مجرد صورة فحسب ــ لاستحال أن نستنبط منه شيئاً ما.

٢٧٧ ــ وجهة النظر العامة لدائرة الفكرة الشاملة هي أن كل الأشياء عبارة عن فكر، ولكن الفكر له جانبان هما: الذات والموضوع. ومن هنا سنجد أن كل جانب من هذين الجانبين يركز عليه بادىء ذي بدء تركيزاً تجريدياً، فيوصف الكون أولاً بأنه ذات، ثم يوصف ــ ثانياً ــ بأنه موضوع، وفي النهاية يُرفَع هذا الانفصال، وتوصف طبيعة الكون بأنها الفكر الذي لاهو ذات فحسب ولا هو موضوع فقط، وإنما هو الذات والموضوع في آنٍ معاً. ولن يتضح هذا المعنى الدقيق لهذا القول إلاّ حين نصل إلى الوجه الأخير للفكرة الشاملة وهو مقولة الفكرة المطلقة.

فحسبنا أن نقول الآن إن الفكر ينقسم ثلاثة أقسام هي:

أولا : الفكر الذاتي
ثانياً : الفكر الموضوعي
ثالثاً : الفكرة

أ ــ الفكر الذاتي

أولا : الفكرة الشاملة بما هي كذلك

١ ــ الكلي والجزئي والفردي

٢٧٨ ــ ترتبط الفكرة عادة في أذهان الناس بالتعميم المجرد، وهي لهذا غالباً ما توصف بأنها تصور مجرد، ومن ثمّ ترانا نتحدث عن فكرة اللون، وفكرة النبات، وفكرة الحيوان.. إلخ ويُقال إننا نصل إلى هذه الأفكار عن طريق حذف السمات الجزئية المختلفة بحيث نبقي على العنصر المشترك بينها. وهذه هي النظرة التي ألف الفهم أن ينظر منها إلــى

الفكرة؛ إلا أن الكلي الخاص بالفكرة والذي نتحدث عنه الآن ليس تجميعاً للسمات المشتركة بين أشياء مختلفة بحيث يقابله الجزئي الذي يتمتع بوجود مستقل بذاته، وإنما هو على العكس من ذلك يجعل من نفسه جزئياً ويضع نفسه مع ضده في مكان واحد. وإنه لمن الأهمية بمكان في مجال المعرفة وفي مجال السلوك على السواء ـ ألّا نخلط بين الكلي الحقيقي وبين ما هو مجرد شيء عام أو شائع مشترك. والواقع أن جميع الاتهامات التي توجه إلى الفكر والفكر الفلسفي بصفة خاصة مصدرها ـ إلى حد كبير ـ الخلط بين هذين اللونين من ألوان الكلي[٩].

فالكلي الذي نتحدث عنه يبدو واضحاً إذا ما قارناه بالكلي الذي هو مجموع الخصائص المشتركة التي جردناها من جزئياتها، وبناء على هذا التصور الصوري للكلي الذي وجد في شجرة فرفريوس كما وجد عند كانت نجد أن الكلي كلما قلّ مفهومه زادت ماصدقاته، فهو كلي بمقدار ما هو غير متعين؛ وهو بذلك يقترب لا من الكلي الخاص بالفكرة، وإنما يقترب من أول مقولة في المنطق وهي مقولة الوجود الخالص، فهو ليس عينياً ولايجزء نفسه ـ وإنما هو مجرد[١٠].

فما هو الكلي الذي نقصده هنا؟

الكلي بمعناه الصحيح الشامل هو الفكر الذي وصلنا إليه حين عرّفنا الجوهر بأنه الهوية المتحدة مع نفسها والتي تبقى في ذاتها أيضاً حين تكون مع ضدها، أو هي التوسّط الذاتي، أو التحديد الذاتي ومن ثمّ فهي هوية تحدد نفسها تحديداً مطلقاً، وهذه العلاقة الذاتية هي الكلي.

٢٧٩ ـ قد يُقال إن الكلي على ذلك هو الهوية التي صادفناها في بداية دائرة الماهية (فقرة ٢١٥) إلّا أن الهوية هناك كانت هوية مجردة يقابلها الاختلاف المجرد باعتباره ضدها، أمّا هنا فالكلي هو هوية تشمل ضدها في جوفها، فهي لاتتحد مع نفسها فحسب. وإنما تتحد كذلك مع ضدها في ذاتها، وهي بهذا الشكل هوية عينية. صحيح أن مقولة الهوية في دائرة الماهية ظهر أنها تتضمن كذلك الاختلاف، ولكن المهم هو أن ذلك قد ظهر فهو لم يكن هناك صريحاً، وأمّا هنا فالكلي يظهر متحداً مع ضده صراحة[١١]. وإنْ شئت فقلْ إن الهوية في دائرة الماهية هي الكلي ضمناً وهو ما قد ظهر صريحاً في دائرة الفكرة، فإذا كانت مقولات الهوية والاختلاف والأساس في دائرة الماهية قد أظهر

سير الجدل اتحادها، فإن الكلي والجزئي والفردي في دائرة الفكر تبدو صراحة شيئاً واحداً، ولهذا كانت فكرة الكلي بذاتها فكرة بسيطة يصعب تفسيرها(١٢). لأن محاولة التفسير سوف تقود إلى الجزئي، وسوف يؤدّي الجزئي إلى الفردي الذي يشملها في جوفه، فالكلي هو الهوية ولكنها ليست هوية مجردة، إنها هوية تحدد نفسها بنفسها، ولهذا كان أيضاً هو الجزئي لأن عنصر التحديد أو السلب هو الاختلاف أو الجزئية، والكلي الذي هو في نفس الوقت جزئي هو ما نسميه بالفردي، وهكذا نجد أن الكلي والجزئي والفردي ليست ثلاث مقولات وإنما هي ثلاث لحظات لمقولة واحدة، هي مقولة الفكرة في ذاتها، وبالتالي فلحظات الفكرة لاتنفصل (موسوعة ١٦٤).

ولقد أخذت هذه اللحظات الثلاث: الكلي والجزئي والفردي، مأخذاً مجرداً كما حدث بالنسبة للهوية والاختلاف والأساس، إلّا أننا يجب أن نلاحظ أن الكلي هو الذي في هوية مع نفسه بهذا الوصف الصريح: وهو أنه يتضمن في الآن نفسه كلًا من الجزئي والفردي، وكذلك الجزئي هو المختلف أو الصفة المعينة ــ مع هذا الوصف ــ وهو أنه في ذاته كلي وفردي، وبالمثل يجب أن يُفهم الفردي على أنه موضوع (بالمعنى المنطقي) يشمل الجنس والنوع في داخل ذاته وله وجود جوهري وهذا هو الاتحاد الصريح الذي لاينفصم للحظات الفكرة في اختلافها، والذي يمكن أن يُسمى وضوح الفكرة الذي لايكون فيه أي تمييز ولكنه مشف تمام الشفوف(١٣).

وأغلب ألوان الهجوم على الفكرة ينصبّ على اتهامها بأنها مجردة. والفكرة بالطبع مجردة إذا كنا نعني بذلك أن الوسط الذي توجد فيه الفكرة هو الفكر بصفة عامة وليس الأشياء الحسية في عينيتها التجريبية. وهي مجردة كذلك إذا ما قورنت بالفكرة المطلقة التي سنصل إليها فيما بعد، إلّا أن هذا التجريد لايعني أبداً أن على الفكرة أن تبحث لها عن مضمون آخر غير ذاتها، فهي لها من ذاتها مضموناً وهذا المضمون هو اللحظات الثلاث التي تشملها الفكرة وهي بهذا المعنى عينية(*). وبهذا المعنى أيضاً تتميز عمّا يُسمى عادة بالأفكار: كالإنسان

(*) يمكن أن نقول بعبارة أخرى إن لحظات الفكرة الثلاث ترتبط ارتباطاً وثيقاً مع تميزها، وهذا ما يضفي عليها صفة العينية والموضوعية، وهي عينية لأنها تتكّون من عناصر ثلاثة (فهي ليست مجردة) وهي موضوعية لأننا لم نخلقها فهي ليست من صنعنا أى عكس ما يوصف عادة بأنه ذاتي، والموضوعية هنا تعني الضرورة والشمول، فالفكرة بعناصرها الثلاثة ضرورية وشاملة. ونحن حين نقول «زيد إنسان» فإننا نعني بذلك أن هذا الفرد =

والمنزل والحيوان، وما شابه ذلك لأن هذه ليست إلّا تجريدات. وهذه التجريدات لايوجد فيها من خصائص الفكرة إلّا الكلية، غير أن هذه الكلية ليست إلّا كلية مجردة لأنها تستبعد الجزئي والفردي، وهي بذلك لاتكون أفكاراً بالمعنى الصحيح. .(موسوعة فقرة ١٦٤).

٢٨٠ ــ ويجب أن نضيف ملاحظة عن مصدر تكوين الأفكار، وهو موضوع يتعرّض له عادة منطق الفهم فنقول: إننا لسنا نحن الذين نكوّن الأفكار، بل إن الفكرة ليست شيئاً يُخلق على الإطلاق. ولاشك أن الفكرة ليست مجرد الوجود أو المباشر، لأنها تتضمن توسطاً فالتوسّط يكمن في جوفها، وبعبارة أخرى الفكرة هي ما يتوسط نفسه بنفسه. وإنه لمن الخطأ أن نعتقد أن الموضوعات التي تتكون منها الأفكار توجد أولاً، ثم نبدأ نحن عن طريق تجميع الخصائص المشتركة في تكوين هذه الأفكار عن هذه الموضوعات، بل إن الفكرة بالأحرى هي التي توجد أولاً والأشياء تكون على نحو ما هي عليه من خلال نشاط الفكرة الكامنة فيها والتي تكشف عن نفسها في هذه الأشياء(*). والدين

= جزء من الإنسان. وهذه العناصر الثلاثة هي التي تكون طبيعة زيد الحقيقية صحيح أن الكل (الإنسان بما هــو إنسان) لايمكن أن يوجد وجوداً فعلياً «فهو لايرى ولايسمع .. وقوانين الأجرام السماوية ليست مكتوبة في السماء» موسوعة (٢١) إضافة. ولكن الأصح من ذلك أن نقول إن هذا الفرد الموجود لايمكن فهمه فهمًا حقيقياً إلّا على أنه جزء من كلي هو النوع أو القانون. . إلخ. وإذا كانت الأشياء الموجودة فعلاً هي أفراد تدركها الحواس فإن فكرة هذه الأشياء هي التي يدركها العقل حين يلغي الوجود المباشر للشيء «وهكذا نجد أن الكلي يعارض شيئاً آخر هو المباشر أو الفردي الخارجي. . .» موسوعة (٢١) إضافة.

(*) الأسبقية هنا في الواقع هي أسبقية منطقية لا زمنية، أو هي أسبقية الكل على أجزائه (قارن جود ص ٤١٨ وما بعدها C.E.M. Joad; Guide to Philos. London (1936)) على اعتبار أن الفكر هو الكل الذي تتحدد به الأشياء الجزئية. ولقد أحنقت هذه الفكرة بعض الماركسيين فاتهموا هيجل بأنه كان يعبر عن آراء اجتماعية «رجعية» Dialectical Materialism (ص٣١) وأن مذهبه يتضمن تناقضاً صريحاً بين مذهبه المثالي ومنهجه الجدلي (ص ٣٠) وهم مع ذلك يوافقون هيجل على أننا لانخلق الأفكار، ويختلفون معه في أسبقية الأفكار على الأشياء «فالكلي إنما يوجد في الأشياء الجزئية، وعقولنا تعكس هذا الكلي ولكنها لاتخلقه، فليست هناك أنواع من الحيوان أو النبات معزولة عن الحيوانات والنباتات الموجودة، وبالتالي فإن الكلي لايمكن أن يكون سابقاً عليها» نفس المرجع ص ١١٨. مع أن ماركس «لم يفترض برهة واحدة أن أسبقية الفكر على الطبيعة في نظر هيجل تعني أن هيجل قد اعتقد أن الطبيعة من إنتاج العقل». (ر. ح كولنجود ــ فكرة التاريخ ص ٢٢٦).

يعبّر عن ذلك بقوله إن الله خلق العالم من العدم، أو بعبارة أخرى إن العالم والأشياء المتناهية قد نشأت من الأفكار الإلهية. وهكذا نجد أن الدين قد أدرك الفكرة على أنها صورة لامتناهية أو على أنها النشاط الخلاق الحر الذي يمكنه أن يتحقق دون عون من المادة الموجودة خارجه. (موسوعة ١٦٣ إضافة).

ثانياً : الحكم

٢٨١ ـ إذا كان الكلي هو لحظة الهوية، والجزئي هو لحظة الاختلاف أو السلب، فإن الفردي هو لحظة السلب الثانية، أو هو سلب للسلب الأول، ومن هنا فهو مباشر (باعتباره مركب اللحظتين السابقتين) ولأنه مباشر فهو مستقل، لأن المباشرة تعني الاستقلال. ولكن الفردي عبارة عن جماع الكلي والجزئي فهو يشملهما في جوفه، والكلي بدوره هو مجموع الفردي والجزئي، والجزئي كذلك يشمل الكلي والفردي في داخله، ومن هنا يكون لدينا ثلاثة مجاميع كل منها يشمل اللحظتين الأخريين في جوفه، وهذا الانقسام للفكرة هو الحكم؛ وبمعنى آخر إن حقيقة الفردي هو أنه يعبر عن ربط بين لحظتين أو فكرتين، ومن هنا كان من الممكن أن نقول إن هناك علاقة ما بين الفردي وبين هاتين الفكرتين، وهذا ما يقرره الحكم، فالمشكلة التي كانت ضمنية في مقولة الفكرة وهي كيف يمكن أن يرتبط الفردي بالعاملين الآخرين في الفكرة قد ظهرت الآن صريحة في مقولة الحكم. (مكتجارت ـ شرح على منطق هيجل ص ١٩٩).

٢٨٢ ـ وأول ما يخطر في ذهن المرء عن الحكم هو استقلال حديه: أي الموضوع والمحمول، إذ يؤخذ الموضوع على أنه شي قائم بذاته، ويُنظر إلى المحمول على أنه حد عام يقع خارج الموضوع ويوجد في مكان ما من رؤوسنا، ثم ترانا نجمع بينهما وبذلك نكون الحكم، إلاّ أن مثل هذا التصور للعلاقة بين الموضوع والمحمول تناقض الرابطة المنطقية «هو» التي تشير إلى هوية الموضوع والمحمول. فالفكرة على الرغم من أنها عينية إلاّ أنها تظلّ بالضرورة فكرة واحدة، والعناصر التي تتكّون منها ليست أنواعاً مختلفة منها، ومن هنا كان من الخطأ أن نتحدث عن ارتباط جانبي الحكم، إذا كنا نعني بكلمة «ارتباط» عملية مستقلة تربط بين عناصر منفصلة؛ إن الفكرة فكرة واحدة وهي التي تفضّ نفسها وتنقسم إلى الجزئي والفردي(*). ذلك الانقسام الذي يظهر واضحاً

(*) علينا أن نتذكر دائمًا أن الفكرة لاتعبر عن هوية مجردة، ولكنها تعبر عن الهوية في التباين أو الاختلاف وذلك ما يتضح صراحة في الحكم. فلا شك أن الحكم يقرر اختلاف حديه الموضوع والمحمول وإلاّ لما كان لدينا سوى الحكم التحليلي وحده «القط هو القط»؛ =

في الحكم والذي يعبر عنه بصراحة اسم الحكم نفسه(*).

٢٨٣ ـ ومن هنا نستطيع أن نقول إن الحكم يختلف عن القضية في المنطق الصوري لأن صورة الحكم ليست كما هي الحال في المنطق الصوري ـ في حياد مع المضمون. لأن المنطق الصوري يُعنى بصورة القضية دون مادتها. ومن هنا تساوت عنده قضايا مثل «هذه الوردة حمراء» و«هذه الصورة جميلة» مع أنهما مختلفان تماماً(**). فليست الأنواع المختلفة من الأحكام على مستوى واحد، كلا، ولا هي ذات قيمة واحدة، وإنما تشكّل سلسلة من الخطوات يقوم الاختلاف بينها على الدلالة المنطقية للمحمول. وكون الأحكام مختلفة القيمة واضح في طريقة تفكيرنا المألوفة، فنحن لانتردد في أن ننسب مقدرة ضئيلة جدّاً للشخص الذي يصدر حكمًا مثل: «هذا الحائط أخضر اللون» أو «هذا الموقد ملتهب»، بينما نعزو مقدرة حقيقية للشخص الذي ينصبّ حكمه على الأعمال الفنية ورؤية ما فيها من جمال، وما في الأفعال الإنسانية من خيرية، وفي النوع الأول من الحكم نجد أن المضمون لايشكّل إلاّ كيفاً مجرداً يمكن معرفته بالإدراك الحسي المباشر، أمّا الحكم بأن عملاً من الأعمال الفنية جميل، أو أن فعلاً من الأفعال الإنسانية خير فهو يحتاج على العكس إلى مقارنته بالأعمال والأفعال التي ينبغي أن تكون، أعني بفكرة هذه الأعمال وتلك الأفعال(١٤).

= و«الوردة هي الوردة» أعني الأحكام التي لاتقرر شيئاً. لكن الحكم كما سنرى بعد قليل يعبر عن اختلاف حديه وهويتهما في آن معاً. فالحكم بأن «هذا القط الأسود» و«هذا المصباح أزرق» يقرر أولاً اختلاف الحدين فليس القط هو اللون الأسود ولا المصباح هو اللون الأزرق، ولكنه فضلاً عن ذلك يقرر هويتهما معاً، وهو ما تعبر عنه الرابطة المنطقية صراحة فالموضوع هو المحمول. وهذا نجد أن ما كان ضمنياً في الفكرة، أعني اختلاف وهوية عواملها الثلاثة قد أصبح الآن صريحاً في الحكم.

(*) يشير هيجل بذلك إلى كلمة الحكم الألمانية Urteil فهذه الكلمة مكونة من Ur بمعنى الأصيل أو الأصلي وTeil بمعنى جزء أو قسم ومنه الفعل Teiln يقسم أو ينقسم أو يفصل وبذلك يكون معنى الحكم هو الانقسام الأصيل للفكرة. راجع الموسوعة فقرة (١٦٦) إضافة. وW.T. Stace «فلسفة هيجل» فقرة (٣٢٣). والدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه شلنج ص ١١٨ القاهرة ١٩٦٥.

(**) قارن أيضاً ما يقوله مكتجارت من أن «المنطق الصوري لايفرّق بين قضايا تافهة في قيمتها وقضايا هامة مثل «لاواحد من الناس شرير..» و«لا واحد من الناس ذو شعر أخضر» فهاتان القضيتان من نوع واحد تماماً عند المنطق الصوري.

M.E. Mctaggart: «A Commentary», p. 190.

٢٨٤ ــ ومن ناحية أخرى فإن الحكم يختلف عن القضية، أو قُـلْ إن الحكم الذي يعبر عن الهوية التامة بين الموضوع والمحمول (وإنْ كانت هذه الهوية تكون في بدايتها ضمنية ثم تتضح مع سير الجدل حتى تصل إلى منتهاها في القياس) يختلف عن الجمل التي قد تحتوي موضوعاً ومحمولاً لايعبران إلاّ عن حادثة فردية دون أن يكون بينهما علاقة كلية، وإنما يعبر الموضوع عن فعل مفرد أو حالة خاصة بعينها أو ما شابه ذلك. ومن هنال كانت عبارات مثل: «ولد قيصر في رومة عام كذا، وأشعل نار الحرب في فرنسا لمدة عشر سنوات، وعبر نهر ريبكون Rubicon . . . إلخ». هي قضايا وليست أحكاماً(*). وإنه لمن العبث من ناحية أخرى أن نقول عن عبارات مثل: «لقد نمت الليلة الماضية نوماً عميقاً» أو «سلِّم سلاحك!». . . . إنها أحكام[١٥].

٢٨٥ ــ والحكم من ناحية أخرى ليس نشاطاً ذاتياً خالصاً يجمع بين فكرتين داخل الفكرة، فالموضوع ليس له محمول، وإنما هو المحمول[١٦]. ونحن حين نقول «هذه الوردة حمراء» أو «هذه الصورة جميلة» فإننا نعترف أننا لسنا نحن الذين نلحق الجمال من خارج إلى الصورة، أو الاحمرار إلى الوردة، وإنما نقول تلك هي الخصائص المناسبة لهذه الأشياء. وينتج من ذلك أن الرابطة لاتعبر فحسب عن هوية الموضوع والمحمول وإنما تعبر عن موضوعية الحدين أيضاً[١٧]. ذلك لأن الفكرة تميز نفسها بنفسها، وانقسام الفكرة هذه إلى عناصرها ــ وهو الانقسام الذي تحدثه الفكرة من ذاتها ــ هو الحكم. فالفكرة هي الجزئي ضمناً إلاّ أن هذا الجزئي لايظهر صراحة باديء ذي بدء، وإنما يظلّ في وحدة شفافة مع الكلي، وهكذا نجد مثلاً أن النبات يتضمن الجزئي الخاص به (كالجذر والأفرع والأوراق. . إلخ.) إلاّ أن هذه التفصيلات لا توجد في أول الأمر إلاّ بالقوة، ولا تتحقق بالفعل إلاّ حين تتفتح البذرة وهذا التفتح هو الحكم في النبات[١٨]. فالنبتة بنموها من البذرة تقوم بالحكم على نفسها، أعني أن تصير شيئاً فشيئاً فكرتها بأن تحصل على تمام وجودها ونضجها. وهذا المثال يعيننا على أن نبين كذلك: أنه لا الحكم ولا الفكرة توجد في رؤوسنا فقط أو نقوم نحن بتكوينها، ذلك لأن الفكرة هي قلب الأشياء ومركزها، وهي التي

(*) قارن كذلك العبارات التي ذكرها في المنطق الكبير مثل توفي أرسطو عن ثلاثة وسبعين عاماً. إلخ ويعقب هيجل أنها قد تتضمن عنصر الحكم إذا تساءلنا عن زمن وفاة الفيلسوف أو عمره حين توفي. ومثلها عبارات مثل «لقد توفي صديقي فلان» فهي جملة وليست حكمًا إلاّ إذا كانت إجابة عن سؤالنا عما إذا كان فلان هذا قد توفي أم أن ذلك مجرد إشاعة. المنطق الكبير جـ٢ ص ٢٦١.

تجعل الأشياء على ما هي عليه ومن هنا كان تكوين فكرة عن شيء ما يعني أن نصبح نحن على وعي بفكرة هذا الشيء وحين نتقدم أكثر من ذلك ونحكم على هذا الشيء، فإننا لانقوم بفعل ذاتي فننسب هذا المحمول أو ذاك إلى الموضوع. بل إننا على العكس نلاحظ الموضوع في طابعه النوعي كما تضعه فكرته. ومن هنا أمكننا أن نقول «إن كل شيء حكم» كما سنقول فيها بعد «إن كل شيء عبارة عن قياس» (موسوعة ١٨١).

٢٨٦ ــ وتنقسم الأحكام إلى أربعة أقسام (*) هي:

أولاً : الحكم الكيفي	ثانياً : حكم الانعكاس
ثالثاً : حكم الضرورة	رابعاً : حكم الفكرة

(*) نلاحظ أن هيجل هنا تخلّى عن التقسيم الثلاثي الذي يسير عليه المنهج الجدلي. ويرجع ذلك إلى تأثره بتصنيف كانت للأحكام. ويقول فندلي «إن هيجل هنا يصب خمراً جديدة في زقاق قديمة». «هيجل دراسة جديدة» ص ٢٣٣. وهو يشير بذلك إلى التصنيف الكانتي المشهور للأحكام. ولابدّ من الإشارة هنا إلى تصنيف كانت للأحكام ــ طالما أن هيجل يتابعه في هذا التصنيف ــ لأن ذلك سوف يلقي الكثير من الضوء على التصنيف الهيجلي. يقول كانت في نقد العقل الخالص: «لو أننا جردنا كل ما في الحكم من مضمون، وتأملنا الصورة العقلية وحدها، لوجدنا أن وظيفة الفكر في الحكم يمكن أن تكون على أربعة أقسام، يتكوّن كل قسم منها من لحظات ثلاث على النحو التالي:

(١) أحكام الكم:	(٢) أحكام الكيف:
أ ــ كلية	أ ــ موجبة
ب ــ جزئية	ب ــ سالبة
جـ ــ شخصية	جـ ــ معدولة
(٣) أحكان النسبة أو الإضافة:	(٤) أحكام الجهة:
أ ــ حملية	أ ــ احتمالية
ب ــ شرطية متصلة	ب ــ إخبارية
جـ ــ شرطية منفصلة	جـ ــ يقينية

ثم يضيف كانت بعد ذلك بعض الملاحظات منها أن الحكم الشخصي في القياس يمكن أن يُعامل معاملة الحكم الكلي.. إلخ. (Critique of Pure Reason, p. 73-4)
وما يهمنا هنا هو أن هذا التقسيم للأحكام هو نفسه تقسيم هيجل مع بعض التعديلات، فهيجل يقسم الأحكام على النحو التالي:

١ ـ الحكم الكيفي

٢٨٧ ـ انقسمت عوامل الفكرة في الحكم فهي الآن

(١) الحكم الكيفي:

أ ـ موجبة
ب ـ سالبة
جـ ـ معدولة

(٢) حكم الانعكاس:

أ ـ فردية
ب ـ جزئية
جـ ـ كلية

(٣) حكم الضرورة:

أ ـ حملية
ب ـ شرطية متصلة
جـ ـ شرطية منفصلة

(٤) حكم الفكرة:

أ ـ إخبارية
ب ـ احتمالية
جـ ـ يقينية

ومن هنا نرى أن هيجل يتفق مع كانت في تقسيمه للأحكام: فالحكم الكيفي عند هيجل هو نفسه أحكام الكيف عند كانت، وأحكام الانعكاس عنده تقابل أحكام الكم عند كانت، وأحكام الضرورة تقابل أحكام النسبة، وأحكام الفكرة تقابل أحكام الجهة؛ إلّا أن هناك مع ذلك اختلافات واسعة. فهيجل قد عدّل في معنى هذه الأحكام وترتيبها حتى تتفق مع فكرته بصفة عامة، ومع سير الجدل بصفة خاصة. وأهم ما تجدر ملاحظته هو أن الأحكام عند كانت يمكن أن تتداخل فهذا الحكم مثلاً «بعض الطيور لاتهاجر» هو حكم سلبي إذا نظرنا إليه من ناحية الكيف، وهو حكم جزئي إذا نظرنا إليه من ناحية الكم وهو حكم حملي من حيث النسبة، وهو حكم إخباري من حيث الجهة؛ لكن تصنيف هيجل لاتتداخل فيه الأحكام الأربعة على الإطلاق. وكذلك نجد أن التصنيف التقليدي للأحكام يجعلها كلها على مستوى واحد ـ كما سبق أن رأينا ـ فليس فيها حكم يعبر عن مرحلة أعلى من غيره. وليست هناك صورة من صور الحكم أتم وأكمل من غيرها. في حين أن تصنيف هيجل للأحكام من ناحية أخرى يمثل سلسلة صاعدة: فهناك تطور داخل كل فئة، وتطور من فئة إلى أخرى. وهذه الفروق ـ بين التصنيف الكانتي والتصنيف الهيجلي ـ لابدّ أن تسير بالضرورة جنباً إلى جنب مع فروق أخرى في مضمون المستويات المختلفة للحكم. ومن هنا نجد أن هيجل في مرحلة الكيف يدرس الأحكام التي تعبر عن واقعة جزئية عَرَضية، وفي مرحلة الانعكاس (الكم عند كانت) يدرس الأحكام التي تكون لها محمولات تشير إلى علاقة بشيء آخر مثل فانٍ، نافع مفيد.. إلخ. وفي مرحلة الضرورة (النسبة عند كانت) يدرس الأحكام التي تعبر عن ارتباطات ضرورية وفي مرحلة الفكـرة (الجهة عند كانت) يدرس الأحكام التي هي أحكام القيمة مثل: جميل وحسن.. إلخ راجع فيندلي: «هيجل دراسة جديدة» ص ٢٣١ وما بعدها...

مستقلة بعضها عن بعض، وهكذا نجد أن الحكم هو خروج الفكرة إلى الآخرية، وهي في القياس تعود إلى نفسها وتضم عواملها معاً من جديد في هوية مطلقة. ومن هنا كانت الأنواع المختلفة من الحكم تؤلف حركة تدريجية تسير بها الفكرة من الاستقلال الكامل لعواملها إلى أن تعود إلى هويتها التي تصل إليها أخيراً في القياس. وعلى ذلك فأول صورة من صور الحكم هي الصورة التي نجد فيها عاملي الفردية والكلية أو الموضوع والمحمول مستقلين غير مرتبطين. وهذا يعني أننا نبدأ بالحكم المباشر، وهو حكم الكيف. وأول صورة من صوره هي:

● الحكم الموجب

٢٨٨ ـ وصورة هذا الحكم هي «الفردي هو الكلي»

وكل من الحدين مباشر؛ فالفردي المباشر هو موضوع فرد مثل «هذه الوردة» والكلي المباشر هو الكلي الذي ليس فيه توسط أو الذي لايحتوي على الجزئي والفردي أي الكلي المجرد(*). ولأنه كلي معزول ولايرتبط ارتباطاً حقيقياً بالموضوع فهو بالتالي خاصية معزولة أو كيف للموضوع. ومن هنا نصل إلى هذا الحكم «هذه الوردة حمراء». فالاحمرار ليس ضرورياً، ولايرتبط ارتباطاً ذاتياً بالوردة، وإنما هو خاصية عارضة فقط لصقت بالوردة صدفة واتفاقاً ولازمتها(**) فليس ثمة ضرورة تبين لنا لماذا لابدّ أن تكون الوردة حمراء إذْ أن فكرة الوردة والاحمرار ليس بينهما ارتباط منطقي، وهنا تظهر مباشرة هذا اللون من الحكم طالما أنه ليس هناك علاقة حقيقية بين الموضوع والمحمول.

● الحكم السالب

٢٨٩ ـ وإذا كان من الممكن أن ننظر إلى الموضوع على أنه الفردي وإلى المحمول على أنه الكلي، فإن من الممكن كذلك أن نعكس هذه العلاقة فننظر إلى الموضوع على أنه الكلي وإلى المحمول على أنه

(*) الكلي هنا ليس هو الكلي الخاص بالفكرة والذي يشمل الجزئي والفردي والذي سبق أن تحدثنا عنه كعامل من عوامل الفكرة. وإنما هو يظهر في أول صورة من صور الحكم على أنه كلي مجرد أو عَرَضي.

(**) ولهذا تُسمى هذه الفئة من الأحكام أيضاً باسم أحكام الملازمة Inharenz, Inherence أو أحكام الوجود المتعين Dasein، لأن الحكم فيه ينصب على الوجود المتعين ويصفه بصفة تصادف أن لازمته مثل: «هذا القط أسود» أو «هذا المصباح أزرق»... إلخ.

الفردي. فيمكن أن ننظر مثلاً إلى كلمة «حمراء» على أنها تعني بعض المعطيات الفردية التي أمامنا، بينما ننظر من ناحية أخرى إلى «الوردة» على أنها شيء كلي يجمع هذا المعطى الذي أمامنا وغيره من المعطيات. أو بعبارة أخرى إن عدم حقيقة الحكم المباشر تكمن في التباين بين صورة الحكم ومضمونه. فقولك «هذه الوردة حمراء» يتضمن عن طريق الرابطة المنطقية اتفاق الموضوع والمحمول، مع أن الوردة باعتبارها شيئاً عينياً فإنها لاتكون حمراء فقط، إذ أن لها كذلك رائحة وشكل خاص وسمات أخرى كثيرة لايتضمنها المحمول «حمراء»؛ والمحمول بدوره عبارة عن كلي مجرد لاينطبق على الوردة وحدها، فهناك أشياء أخرى حمراء. ومن هنا نجد أن الموضوع والمحمول في الحكم المباشر يتلامسان فقط في نقطة بعينها دون أن يغطي كل منهما الآخر تماماً[١٩]. وهكذا نجد أن الحكم الموجب حكم ناقص ويرجع نقصه إلى تداخل الموضوع والمحمول في الوقت الذي يهدف فيه الحكم إلى العثور على محمول يستوعب الموضوع تماماً ويوضحه، الأمر الذي لانجده أمامنا في الحكم الموجب[*]. إذ أننا نجد أن المحمول ينطبق على أشياء لا حصر لها وكذلك الموضوع، وهكذا يتناقض الحكم الموجب مع نفسه[**] ومن هنا يقودنا إلى صورة يتضح فيها صراحة عدم التكافؤ بين الفردي والكلي أو التفاوت بين الموضوع والمحمول. وهذا ما نجده في الحكم السلبي «هذه الوردة ليست حمراء» وصورته هي «الفردي ليس هو الكلي».

* الحكم المعدول[***]

٢٩٠ ـ الواقع أن الحكم السلبي هو نفسه

(*) وهو ما سوف نصل إليه في النوع الأخير من الأحكام وهو حكم الفكرة.

(**) التناقض هنا مزدوج لأن الاحمرار ليس في هوية مع الوردة، إذ أن هناك أشياء أخرى حمراء غير الوردة. ومن ناحية أخرى فإن الوردة لاتتحد مع الاحمرار في هوية واحدة لأن كل فرد له أكثر من كيف واحد، أي قد توصف الوردة بصفات أخرى غير الاحمرار. قارن مكتجارت ص ٢٠٠. وهذا ما يُسمى في المنطق الصوري بتداخل الألفاظ.

(***) الواقع أن ترجمة «Unendliche Urteil» بالحكم المعدول قد تكون ترجمة غير دقيقة، فالقضية المعدولة كما يعرفها الجرجاني هي: «القضية التي يكون حرف السلب جزءاً للشيء سواء كانت موجبة أو سالبة، أمّا من الموضوع فتُسمى معدولة الموضوع كقولنا «اللاحي جماد». أو من المحمول فتُسمى معدولة المحمول كقولنا «الجماد لا عالم». التعريفات للجرجاني ص ١٥٠. وهذا المعنى يختلف عن المعنى الذي يقصده هيجل لأن الحكم المعدول عنده هو الحكم الذي يقرر الانفصال الكامل بين الموضوع والمحمول مثل «العقل ليس فيلاً» أو «الأسد ليس مائدة» أو «الفهم ليس أحمر»... إلخ. وهو يوضحه =

حكم إيجابي، لأن إنكارك أن الوردة حمراء هو إثبات ضمني، بأن لها لوناً، أي أن لها لوناً آخر غير اللون الأحمر، وهذا نفسه حكم إيجابي. وبمعنى آخر إن الحكم بأن «هذه الوردة ليست حمراء» يعني أن «الوردة ليست حمراء ولكن لها لوناً آخر» وهذا يعطينا حكمًا موجباً هو «الوردة لها لون ما» وصورته هي «الفردي هو الجزئي». إلاّ أننا سبق أن بينا أن الحكم الموجب حكم ناقص. وهكذا نصل إلى القول بأن المحمول غير كافٍ بالنسبة للموضوع، ولكنه هنا يصل إلى أعلى صور النقص في الحكم المعدول، حيث نجد أن المحمول يتوقف عن أن يقول شيئاً عن الموضوع، وتصبح صورة الحكم كلها زائفة حيث نلتقي بعدم اتفاق كامل بين الموضوع والمحمول، فقولك «إن الوردة ليست فيلا» أو «إن العقل ليس منضدة» لايعني شيئاً ألبتة. فأنت لاتقول شيئاً واضحاً أو شيئاً حقيقياً. وبحثاً عن هذا الشيء الحقيقي لابدّ لنا من الانتقال إلى فئة أخرى من الأحكام لاتصف الموضوع بكيفياته العارضة وإنما تصفه من حيث علاقته بغيره أي لابدّ أن ننتقل من أحكام الملازمة إلى أحكام الانعكاس.

٢ ـ حكم الانعكاس.

٢٩١ ـ انتهينا في الحكم المعدول إلى تباين كامل بين الموضوع والمحمول أو بين «الفردي والكلي» فالموضوع ليست له علاقة الآن أيّاً كان نوعها بالمحمول، والمحمول بدوره قد تحرر تماماً من الموضوع وترك الموضوع يقف وحده معزولا مجرد فردي يرتبط بذاته ويحذف المحمول تماماً، ولكن الحكم لابدّ أن يقرر شيئاً عن العلاقة بين الموضوع والمحمول.. وبما أنه ليس ثمة علاقة على الإطلاق كان ذلك حكمًا بأنه ليس هناك حكم.

وهذا التناقض الذاتي للحكم المعدول يضطرنا إلى السير إلى دائرة جديدة، فما دام الموضوع عبارة عن فرد معزول يحذف المحمول، فإن المحمول يصبح شيئاً آخر غير الموضوع تماماً، إلاّ أن الحذف نفسه هو أولاً وقبل كل شيء علاقة. وهكذا نصل إلى فكرة حكم يعبر فيه المحمول عن علاقة بموضوع هو

= بمثال عيني فيقول: «المرض عبارة عن حكم سلبي فقط، بينما الموت هو حكم معدول، ذلك لأننا في المرض نجد أن هذه الوظيفة أو تلك من وظائف الحياة قد تعطلت أو سُلِبت، ولكنا نجد في الموت أن الجسد والروح أعني الموضوع والمحمول قد انفصلا تماماً» ـ الموسوعة فقرة ١٧٣ إضافة ولكني سايرت في ترجمة هذا المصطلح الترجمة العربية لتصنيف الأحكام عند كانت، راجع مثلاً الأستاذ يوسف كرم في «تاريخ الفلسفة الحديثة» ص ٢١١، والدكتور زكريا إبراهيم في كتابه «كانت: أو الفلسفة النقدية» ص٨٩.

آخر بالنسبة إليه. وما دامت هذه العلاقة لم تحدد بأي آخر جزئي، فهي الآخرية بصفة عامة، أي عالم الأشياء الأخرى، وهذا هو حكم الانعكاس الذي لايكون فيه المحمول عبارة عن كيف عارض كالأحمر أو الأخضر أو الملتهب... إلخ. وإنما يكون صفة مثل: مفيد، نافع، ضار، ثقيل، خطر، صحي... إلخ. ومثل هذه المحمولات تعبر عن العلاقة بين الموضوع والأشياء الأخرى أو العالم بصفة عامة فلو قلنا «هذا المنزل نافع» فإن ذلك يعبر عن علاقة المنزل بالمطالب البشرية، ويصدق ذلك على حكم آخر مثل: «هذا الجسم ثقيل» فهو يعبر عن علاقة الجسم بالجاذبية الأرضية. وبما أن مثل هذه الأحكام تعبر عن النسبة أو الإضافة أو الارتباط بالأشياء والتوسّط بدلاً من مباشرة الحكم الكيفي فهي من ثمّ تقابل دائرة الماهية وتُسمى بأحكام الانعكاس. (ستيس فقرة ٣٣٢).

٢٩٢ ــ ويختلف حكم الانعكاس عن الحكم الكيفي في أن محموله ليس كيفاً مباشراً أو مجرداً وإنما هو حكم يكون فيه الموضوع على علاقة بشيء آخر. فلقد كنا نقول مثلاً «هذه الوردة حمراء» ونحن في هذه الحالة ننظر إلى الموضوع في فرديته المباشرة دون الإشارة إلى شيء آخر، ولو قلنا من ناحية أخرى «هذا النبات صحي» أو «هــذا العشب له فوائد طبية» فإننا في هذه الحالة ننظر إلى الموضوع وهو النبات أو العشب في علاقته بشيء آخر (وهو المرض الذي يعالجه) عن طريق محموله (وهو كلمة صحي أو له فوائد طبية)، وقل مثل ذلك في أحكام أخرى مثل: «هذا الجسم مرن» أو «هذه الوسيلة نافعة» أو «هذه العقوبة رادعة». فنحن في جميع هذه الأمثلة نجد أن المحمول هو مقولة من مقولات الانعكاس وهي كلها تعبر عن تقدم أبعد من الفردية المباشرة التي كانت للموضوع في الحكم الكيفي، وإن لم تؤدِّ أي منها إلى الفكرة التامة الكاملة عن الحكم. (موسوعة ١٧٤ إضافة).

● الحكم الفردي

٢٩٣ ــ لقد كان المحمول في الحكم الكيفي هو الذي يتطور. وقد أخذ يتطور حتى اتضح شيئاً فشيئاً أنه لا يناسب الموضوع. أمّا في أحكام الانعكاس فالموضوع هو الذي يتطور وسوف يتطور حتى يصبح شيئاً فشيئاً أكثر كفاية للمحمول، وفي هذه الحالة سوف يتم التطور عن طريق تغيير كم الموضوع.

ونحن نجد أن أول صورة من حكم الانعكاس هي صورة «الفردي هو الكلي» وهي نفسها أول صورة من صور الحكم الكيفي وهو الحكم الموجب. والفرق بينهما أن الفردية في المثلث السابق كانت جزءاً من طبيعة الحكم باعتباره

حكماً كيفياً (*) . أمّا هنا فإن الفردية ليست إلّا الصورة التي نبدأ منها فحسب والتي نستطيع أن نعدّلها إذا اتضح أنها غير مناسبة. وعلى ذلك فأول صورة من صور أحكام الانعكاس هي صورة الحكم الفردي وهي: «الفردي هو الكلي» مثل: «هذا المنزل نافع» أو «هذا العشب سام». . . إلخ.

● الحكم الجزئي

٢٩٤ ــ غير أن محمولات مثل: «نافع» و«مفيد» و«صحي» وما شابه ذلك لاتعبر في الواقع عن حقيقة الموضوع فهي شأنها شأن محمولات الحكم الكيفي عارضة بمعنى أنها لاتكون جزءاً من طبيعته، ومن ثمّ فليس هناك ارتباط ضروري بين الموضوع والمحمول. مع أننا لكي نبلغ الحكم الكامل فلابدّ أن نجد أن المحمول يقرر الطبيعة الجوهرية الداخلية للموضوع بحيث تكون العلاقة بين الاثنين باطنية وضرورية. وهذا ما لا نجده في الحكم الفردي (الفردي هو الكلي) ومن ثمّ فليس صحيحاً في هذه المرحلة أن الفردي هو الكلي أي «ليس الفردي هو الكلي»(**). وإنما الصحيح أن الجزئي هو الكلي. وهكذا نصل إلى الحكم الجزئي مثل: «بعض المنازل نافعة» أو «بعض العشب سام». . . إلخ. فقولك : «هذا النبات صحي» لايتضمن فحسب أن هذا النبات المعين مفيد للصحة. وإنما يتضمن كذلك أن هناك أنواعاً أخرى متعددة من النبات مفيدة للصحة أيضاً، وبذلك يكون لدينا الحكم الجزئي «بعض النبات مفيد للصحة» و«بعض الناس مخترعون». . . إلخ. فعن طريق الجزئية يفقد الفرد المباشر استقلاله ويدخل في علاقة مع شيء آخر. فهذا الإنسان لاتعني هذا الإنسان الفرد وحده وإنما تعني أنه يقف بجانب أناس آخرين ويصبح واحداً وسط جماعة، ولهذا السبب بالضبط يندرج تحت الكلي الخاص به. (موسوعة فقرة ١٧٥ إضافة).

(*) كانت صورة الأحكام الكيفية كلها هي صورة الفردية مثل: «الفردي هو الكلي» و«الفردي ليس هو الكلي» و«الفردي هو الجزئي» ولهذا يبدأ حكم الانعكاس بنفس صورة الفردي هو الكلي في محاولة لإصلاح النقص في الأحكام السابقة. قارن مكتجارت «شرح على منطق هيجل». ص ٢٠٨.

(**) قلنا فيما سبق إن التغيير سينصب على الموضوع ومن هنا وقع السلب على الموضوع فقلنا ليس الفردي هو الكلي أو «ما ليس فردي هو الكلي» أي «الجزئي هو الكلي» ويعترض «ستيس» على التغيير الذي ينصب على الموضوع ويرى أنه ليس هناك ما يبرر منطقياً مثل هذا التغيير ــ قارن ستيس «فلسفة هيجل» (٣٢٦).

● الحكم الكلي

٢٩٥ ـ الحكم الجزئي هو حكم موجب وسالب في آن معاً؛ فلو كانت بعض الأجسام مرنة لكان من الواضح أن بعضها الآخر ليس مرناً. ومن هنا يتضح تناقض الحكم الجزئي. ولقد كنا نحاول فيه أن نعبر عن طبيعة الشيء، إلاّ أن ذلك لم يتحقق بل اتضح أنه لو كان الحكم الجزئي صادقاً فسوف يكون هناك شيء آخر لابدّ أن يكون صادقاً بدوره مع أنه غير موجود في الحكم الجزئي، فالحكم الجزئي يقرر عن فئة معينة أن بعض أعضائها لهم كلي معين. إلاّ أن ذلك يترك الباب مفتوحاً لأن يكون بعضها الآخر ليس له هذه الخاصية، ومن ثمّ فنحن نقول عن كل فرد من أفراد هذه الفئة إنه قد تكون له هذه الصفة وقد لاتكون، مع أننا ننشد القول بأن هذا الفرد له هذه الخاصية. ومن هنا فإن حكمنا لابدّ أن يشمل كل الأفراد وهكذا نصل إلى الحكم الكلي مثل: «كل الناس فانون» «كل المعادن موصلة للحرارة»... إلخ..

٣ ـ حكم الضرورة

٢٩٦ ـ وصلنا إلى الحكم الكلي الذي يقرر أن «كل الناس فانون» و«كل المعادن موصلة للحرارة» ، إلاّ أننا لابدّ أن نلاحظ أن الكلية هنا لابدّ أن تكون كلية ضرورية وليست مجرد إحصاء أو كلية عددية، وبمعنى آخر لابدّ أن تكون الكلية شاملة لهؤلاء الأفراد بالذات دون أن تشمل غيرهم، لأنها لو شملت غيرهم فسوف نعود من جديد إلى الحكم الجزئي. ولعلاج هذا النقص لابدّ من الانتقال من هذه الأحكام التي يكون فيها الموضوع مجرد إحصاء أو كلية عددية إلى أحكام يكون فيها الموضوع جنساً. أي أننا بدلا من الحديث عن كل الناس أو عن كل المعادن، لابدّ أن تكون أحكاماً عن الإنسان بما هو كذلك . والمعادن بما هي كذلك. وهكذا نرتفع إلى فئة جديدة من الأحكام هي أحكام الضرورة التي يكون فيها الموضوع نوعاً والمحمول جنساً مثل: «الانسان فانٍ» «الذهب معدن» «الورد نبات»... إلخ.

● الحكم الحملي

٢٩٧ ـ وأول صورة من صور حكم الضرورة هي الحكم الحملي الذي نربط فيه بين نوع معين كالورد بما هو كذلك، بالجنس الذي يكون هذا النوع جزءاً منه وهو النبات في هذه الحالة، فيكون لدينا حكم

مثل: «الورد نبات» أو «الذهب معدن» . . . . إلخ. وهذا هو الحكم المباشر في أحكام الضرورة، وهو يقابل مقولة الجوهر في دائرة الماهية. وجميع الأشياء عبارة عن حكم حملي يعني أن لها طبيعة جوهرية تشكّل جوهرها الثابت غير المتغير، وحين ندرس الأشياء من حيث أنواعها، ومن حيث إن النوع هو الذي يحدد طبيعتها بالضرورة نجد أن الحكم الحملي يبدأ في الظهور. وإنه لمن الخطأ أن نحذو حذو المنطق الشائع فنظن أن حكمًا مثل: «الذهب غال» هو نفسه حكم مثل: «الذهب معدن» ذلك لأن كون الذهب غالياً مسألة خارجية عن الذهب ترتبط بحاجتنا وميولنا وطريقة حصولنا عليه وبظروف أخرى كثيرة. مع أن الذهب يظلّ هو هو بقيت هذه الظروف أو زالت، وارتفع سعره أو انخفض. أمّا كونه معدناً فإن ذلك ــ على العكس ــ يشكل الطبيعة الجوهرية للذهب، بغض النظر عن جميع الظروف الأخرى. وقلْ مثل ذلك في قولنا «زيد إنسان» فإننا نعني بذلك أنه مهما كانت الصفات الأخرى الموجودة في زيد فإنها لن يكون لها معنى أو قيمة إلاّ إذا اتفقت مع طبيعته الجوهرية أي مع كونه إنساناً[٢٠].

● الحكم الشرطي المتصل.

٢٩٨ ــ إلاّ أن الحكم الحملي هو إلى حد ما حكم ناقص، ذلك لأنه يفسح المجال لعامل الجزئية. صحيح إن الذهب معدن، إلاّ أن الفضة، والنحاس، والحديد معادن هي الأخرى. ولهذا لابدّ ــ أن نسير من الحكم الحملي إلى الحكم الشرطي المتصل الذي يمكن أن يُعبّر عنه في هذه الصورة: «إذا وجدت أ وجدت ب» ونفس هذا السير هو السير الذي سرناه من قبل في تقدمنا من مقولة الجوهر إلى مقولة السبب والنتيجة، ففي الحكم الشرطي المتصل نجد أن الخاصية النوعية للمضمون تظهر على أنها متوسطة ومعتمدة على شيء آخر، وتلك هي على وجه الدقة العلاقة بين السبب والنتيجة. فما كان ضمنياً في الحكم الحملي يظهر صريحاً في الحكم الشرطي المتصل مثل: «إذا كان هذا ذهباً فهو معدن» فهذا الحكم يخبرنا بأنه إذا كان هناك شيء ما من نوع معين فإنه لابدّ أن يكون كذلك جزءاً من نوع أعم منه، وأساس هذا الحكم سيكون دائمًا طبيعة نوعية تتفق مع الجنس[٢١].

● الحكم ا لشرطي المنفصل.

٢٩٩ ــ إلاّ أن هذا الأساس قد لايكون واضحاً تماماً، فقد تكون هناك أحكام شرطية متصلة لاتظهر فيها الرابطة

الضرورية بين المقدم والتالي لأنها لاتعتمد على هوية واضحة. وهذا النقص يعالجه الحكم الشرطي المنفصل حيث يظهر الجنس نفسه كمحمول وموضوع في آنٍ واحد فهو يظهر في كليته مرة، وفي مجموع أنواعه مرة أخرى. فإذا قلنا إن أ لابدّ بطبيعتها أن تكون إمّا ب أو جـ فإننا نصل بذلك إلى الهوية، أي إلى الاتفاق الدقيق بين الموضوع والمحمول، وهو الاتفاق الذي كانت تسعى إليه كل الأحكام السابقة في شيء من الغموض.

إلاّ أننا لابدّ أن نلاحظ أن الحكم الشرطي المنفصل لابدّ أن يكون حكمًا ضرورياً لا حكمًا تجريبياً بمعنى أن الكلي في الحكم الشرطي المنفصل لابدّ أن يحتوي على نفسه ضمن عناصره، وأن العنصر الآخر لابدّ أن يشمل مجموع أنواعه أو خصائصه. فقولك إن اللون إمّا أن يكون بنفسجياً أو أزرق نيلياً أون أخضر أو برتقالياً أو أحمر، هو قول شبه تجريبي، أمّا الصورة الحقيقية لهذا الحكم الشرطي المنفصل فهي: اللون إمّا أن يكون لوناً خالصاً من ناحية، أو أن يكون وحدة بين النور والظلمة من ناحية أخرى. فالحدان في الحكم الشرطي المنفصل متحدان في هوية واحدة، فالجنس هو المجموع الكلي لأنواعه والمجموع الكلي للأنواع هو الجنس. وهذه الوحدة بين الكلي والجزئي هي الفكرة، والفكرة كما رأينا هي التي تكون مضمون الحكم[٢٢].

٤ ــ حكم الفكرة.

٣٠٠ ــ انتهينا إلى أن الحكم الشرطي المنفصل يقرر هوية الموضوع والمحمول، فالموضوع (الجنس) هو نفسه المحمول (مجموع أنواعه). فالشيء نفسه يوضع مرة في كليته في الموضوع، ومرة أخرى في جزئيته في المحمول. إلاّ أن الحكم الشرطي المنفصل مع أنه يظهر هوية الكلي والجزئي (الجنس ومجموع أنواعه) فإنه يؤخذ عليه أنه يترك الفردي بغير نصيب. فهو يبين لنا أن الكلي إنما يوجد في أجزائه. ولكن لايزال علينا أن نرى أن وجوده ينحدر إلى الأفراد. وبعبارة أخرى لايزال علينا أن نعثر على محمول كلي يتحد اتحاداً مطلقاً مع الموضوع الفرد مثل هذه الوردة، وهذه الصورة، وهذا الانسان... إلخ. والحكم الفردي الذي يحقق لنا هذه الغاية هو حكم الفكرة. ولابدّ لمثل هذا الحكم أن يكون موضوعه فردياً ومحموله كلياً، ويتحدان مع ذلك في هوية واحدة، فالمحمول لابدّ أن يكون في كليته هو نفس الموضوع في فرديته. وبعبارة أخرى لابدّ للمحمول أن يكون هو الطبيعة الكلية والجوهرية

للموضوع. ولابدّ للحكم أن يقرر مدى اتفاق الموضوع أو اختلافه مع الطبيعة الجوهرية الخاصة أي مع تصوره الكلي أو مع ما يجب أن يكون. لابدّ أن يبين لنا أن الفرد ــ وهو الموضوع ــ يتفق أو يختلف عن طبيعته الخاصة، فالمحمول على ذلك هو المثل الأعلى الذي لابدّ أن يتفق معه الموضوع إذا كان الموضوع هو ما يدل عليه فعلاً.

فالطبيعة الجوهرية الكلية للإنسان مثلا هي «العقل». والحكم الذي يقرر ما إذا كان الإنسان عاقلا أو غير عاقل سوف يخبرنا عما إذا كان هذا الانسان هو ما تتضمنه الفكرة الضرورية أي عما إذا كان هذا الإنسان إنساناً حقّاً. وكون الإنسان أفطس الأنف فإن ذلك لايمت بصلة لإنسانيته، فهو يظل إنساناً سواء كان أفطس الأنف أم لم يكن. ولكن القول بأن هذا الانسان لا عقل له فإن ذلك يهدم طبيعته، لأن العقل هو ماهية الإنسان. ومن ثمّ فقولك هذا الانسان عاقل يساوي قولك هذا الإنسان إنسان، لابمعنى الهوية الفارغة بل بمعنى أنه متطابق مع مثله الأعلى. وفي قولنا هذا الإنسان إنسان فإننا نقول إن هذا الإنسان «الفرد» إنسان (كلي). وعلى ذلك يمكن أن نقول إن الموضوع والمحمول هما هنا الفردي والكلي على التوالي. وهما إلى جانب هذا التمييز متحدان اتحاداً مطلقاً، وعلى ذلك ففي الأحكام التي نحكم فيها بأن شيئاً خيراً أو جميلا فإننا نصل إلى الإعلاء الكامل للفرد في الجزئي والكلي، وإلى التجسيد الكامل للكلي والجزئي في الفردي، وهو ما كانت تتطلع إليه جميع الأحكام السابقة. والأحكام التي تقرر ما إذا كان الشيء أو الفعل حسناً أو سيئاً جميلا أو قبيحاً، هي تلك الأحكام التي طبقت عليها اللغة اسم الحكم. فنحن لانقول عن زيد من الناس أنه يصدر حكمًا حين يصدر أحكاماً ــ سواء أكانت موجبة أم سالبة ــ من نوع «هذه الوردة حمراء» أو «هذه الوردة خضراء» أو «هذا الإطار يعلوه الغبار».. إلخ.

● الحكم الإخباري.

٣٠١ ــ ويقرر الحكم الإخباري الاتفاق أو الاختلاف مع المثل الأعلى مثل: «هذا الفعل خير» أو «هذا السلوك حق» أو «هذا الإنسان عاقل»... إلخ. أي أن الموضوع هنا فرد مثل هذا الفعل، وهذا السلوك، وهو بما أنه فرد لايمكن أن يكون بالضرورة خيراً أو حقاً... إلخ إذْ قد يظهر حكم معارض ــ وله نفس الحق في الظهور ــ ينكر هذا الحكم ويقرر «هذا السلوك ليس خيراً».. وهكذا نضطر إلى الانتقال إلى الحكم الاحتمالي.

● الحكم الاحتمالي.

٣٠٢ ــ الحكم الإخباري مثل «هذه الصورة جميلة» أو «هذا الفعل خير» لايخبرنا لِـمَ كانت هذه الصورة جميلة أو لِـمَ كان هذا السلوك خيراً أو حقّاً،ومن ثم يواجه مباشرة بحكم مضاد هو «هذه الصورة قبيحة» أو «هذا الفعل سيء» وهذا الحكم المضاد له نفس الحق في الظهور وإنْ كان كلاهما في الواقع ليس له أي حق ــ وإنما هما معاً مجرد تقرير أو زعم وكل منهما لذلك موضع شك في أيهما هو الحكم الصحيح وهذا يعطينا الحكم الاحتمالي مثل: هذه الصورة قد تكون جميلة «وقد لاتكون» وهذا الفعل قد يكون خيراً و«قد لا يكون».

● الحكم اليقيني.

٣٠٣ ــ موضوع الحكم الاحتمالي شيء عَرَضي فهو قد يوافق أو لا يوافق المثل الأعلى ومن هنا يصبح واضحاً أنه يوافق أو لا يوافق المثل الأعلى بناءً على سبب: أي أنه يشمل في جوفه سبباً للحكم بأن هذا الموضوع يتفق مع المثل الأعلى أم لا ومن هنا فإننا نصل إلى حكم مثل: «هذا الفعل بما أنه عبارة عن كذا وكذا فهو خير»؛ و«هذه الصورة بما أنها مرسومة بهذا الشكل فهي جميلة» وبهذا يرتفع الموضوع الآن من العَرَض إلى الضرورة فالصورة لابدّ أن تكون جميلة لأنها رُسِمت بهذا الشكل أو بمعنى آخر جمال الصورة قائم على طبيعة الصورة نفسها فهي أساس نفسها وإذا كان الشيء أساس نفسه فهو ضروري، ومن هنا كان مثل هذا الحكم هو الحكم اليقيني.

والحكم اليقيني يقرر أن الفردي (هذه الصورة) يتحد في هوية واحدة مع الكلي (جميلة) عن طريق وبواسطة الجزئي (بما أنها مرسومة بالشكل الفلاني) وعلى ذلك فهذا الحكم يشمل عوامل الفكرة الثلاثة متميزة ومع ذلك مندمجة في هوية مطلقة، ومن هنا كان هذا الحكم هو الحكم التام وهو حقيقة الحكم بصفة عامة. أضف إلى ذلك أنه يعطينا سبباً لما يقرره، وهو من هنا يحمل بذور القياس. وسوف يصبح قياساً كاملاً حين يصبح هذا السبب حدّاً أوسط يربط بين طرفي الحكم ويبرر العلاقة بينهما.

ثالثاً ــ القياس

٣٠٤ ــ القياس هو مركب الفكرة والحكم.. فما كان برعمًا في الفكرة وحاضراً وإنْ كان غير واضح في الحكم أصبح موجوداً وواضحاً في

القياس[٢٣]. وبعبارة أخرى كانت عوامل الفكرة الثلاثة الفردية والجزئية والكلية في اتحاد غير متميز في مقولة الفكرة بما هي فكرة ثم تميزت وانقسمت في الحكم وهي تعود الآن إلى الوحـدة والتميز معاً فهي تظهر كحدود أو أطراف يربط بينها الحد الأوسط، فالقياس فكرة لأنه يعبر عن هوية بسيطة (عن طريق الحـد الأوسط) وهو حكم لأنه يوضح في صورة حدود[٢٤]. وماذا عساه أن يكون إنْ لم يكن وضعاً صريحاً للفكرة أعني تحققاً كاملا لها؟ ومن هنا كان القياس هو الأساس في كل فكرة صحيحة. وإذا كانت السمة التي تميز الحكم هو أنه يركز على الاختلاف والتباين بين لحظات الفكرة ولهذا قيل إنه نتاج للفهم، فإن القياس من ناحية أخرى يتسم بالتعبير عن هوية الأضداد، ولهذا فهو صورة العقل ونتاجه(*). ومن هنا كان القياس هو أساس كل شيء (لأن العقل هو أساس كل شيء والقياس هو صورته المناسبة) إذْ يمكن أن نقول إن كل شيء عبارة عن قياس Alles ist ein Schlus.

والقياس كغيره من المقولات تعريف للمطلق إذْ يُعرَّف المطلق الآن ــ في هذه المرحلة التي وصلنا إليها ــ بأنه قياس، فالله ليس هو الكلي المجرد الفارغ، وإنما هو الكلي الذي يخرج من ذاته إلى الجزئي في صورة الطبيعة ثم يعود إلى نفسه من جديد في الفردية العينية وهي الروح، وقُلْ مثل ذلك في الأشياء الموجودة بالفعل: فكل شيء منها عبارة عن فكرة وجودها يعني تميز أعضائها، وهكذا نجد أن الطبيعة الكلية للفكرة تصبح واقعاً خارجياً عن طريق الجزئية، وهي بذلك تصبح فرداً أو العكس نجد أن الموجود بالفعل عبارة عن فرد يرتفع عن طريق الجزئية إلى الكلية ويتحد معها، وهكذا ترانا نعارض الوهم الشائع الذي يرى أن الأفكار والمثل العليا ليست إلّا أضغاث أحلام، وأن الفلسفة ليست إلّا نسقاً من هذه الأوهام، أو أن الأفكار والمثل العليا أشياء أسمى بمراحل من أن توجد بالفعل.. أو أنها من الوهن بحيث لايمكن أن يكون لها وجود بالفعل. فالحرية والحق والواجب وما إليها لاتظل كليات مجردة فارغة، وإنما تميز نفسها وتظهر من خلال الجزئية على أنها هذه الحرية وهذا الحق وهذا

(*) المنطق الأرسطي كله ــ عند هيجل ــ هو منطق الفهم لأنه يضع أمامنا قائمة لصـورة محددة للفكر وهو لذلك عبارة عن تاريخ طبيعي للفكر المتناهي وهو من هذه الزاوية لايعبر عن العمود الفقري للتفكير الفلسفي عند أرسطو ــ راجع الموسوعة (١٨٧) وكذلك ج. ميور «مقدمة لهيجل» صحة ٨٢.

الواجب(*). وهي لهذا أقيسة لأن القياس يعبر عن فكرة مؤداها أن الحد الأوسط يجمع بين حدين أقصيين والصورة القياسية بهذا الشكل هي صورة عامة للأشياء جميعاً فكل موجود هو جزئي يجمع بين الكلي والفردي، وإذا كنا لانستطيع أحياناً أن نرى ذلك بوضوح فما ذلك إلاّ لأن الطبيعة تعجز عن عرض المقولات المنطقية في صفائها ونقائها.

٣٠٥ ـ ولقد أُسيء فهم القياس ـ كما أُسيء فهم الفكرة والحكم من قبل ـ فقيل إنه مجرد صورة من صور تفكيرنا الذاتي أو أنه ليس إلاّ البرهنة على الحكم؛ ولاشك أن الحكم يؤدّي بنا إلى القياس إلاّ أن الانتقال في هذه الحالة لايكون بفعل ذاتي وإنما الحكم نفسه هو الذي يتحول إلى قياس. والنقطة التي ينتقل بعدها الحكم إلى القياس إنما توجد في الحكم اليقيني، ففي الحكم اليقيني نجد عندنا فرداً يربط نفسه بالكلي عن طريق خاصية جزئية، وهنا نجد أن الجزئي قد أصبح وسيلة أو واسطة بين الفردي والكلي، وذلك يعطينا الصورة الأساسية للقياس (التي تتكون من طرفين يربط بينهما الحد الأوسط) وسوف نجد أن الأنواع المختلفة من القياس تتحدد حين يتخذ الكلي والفردي وضع الحد الأوسط، فالقياس يبين لنا الفردية وهي صاعدة إلى الكلية من خلال الجزئية أو الجزئية والكلية مرتبطان بواسطة الفردية أو الفردية والجزئية بواسطة الكلية، وبهذا يظهرنا على الاعتماد المتبادل بين اللحظات الثلاث وهو اعتماد يتحقق بفعل اللحظات الثلاث نفسها ولايقوم به الفكر من خارج. والعلاقات التي تبدو خارجية وعَرَضية في الأنواع الأولى من القياس تصبح داخلية وضرورية

(*) الموجود الفعلي هو الفرد «لأن الفردية هي سمة الوجود الفعلي» موسوعة (٢٠) ولكن هذا الموجود الفرد هو جزء من كلي: «فحين نتحدث عن حيوان معين نقول عنه إنه حيوان فرد، لأن الحيوان بما هو حيوان لايمكن أن يرى. إلاّ أن هذا الحيوان الفرد من خواصه أن يكون حيواناً وهذا هو النوع الذي هو الكلي في هذه الحالة والذي يكون ماهيته». موسوعة (٢٤) إضافة. ومعنى ذلك أن الكلي الذي يتجزأ أو يصبح فرداً هو حقيقة هذا الفرد أو هو ماهيته: «احذفْ من الكلب حيوانيته تجد أنه يستحيل عليك بعد ذلك أن تقول ما هو». موسوعة (٢٤) إضافة. ومن هنا نستطيع أن نفهم قوله إن الفكرة في عواملها الثلاث هي قلب الأشياء ومركزها وأن كل شيء يتحدد بواسطة الفكرة، ومن هنا أيضاً يتضح تعريف الشيء بأنه حكم أو قياس فهو لايعني أكثر من أن الشيء يتكون من عوامل الفكرة الثلاثة. ومن هنا كانت الـمُثل الأفلاطونية في نظر هيجل تجريدات جوفاء لأنها انفصلت عن الأمثلة الجزئية التي تعبر عنها ومن ثمّ فهي غير حقيقية كما أنها بغير هذه الأمثلة لاوجود لها.

كلما تقدم سير الجدل نحو الأنواع الأخيرة. وذلك في الوقت نفسه الذي يمهد فيه الطريق أمام الانتقال من الذاتية إلى الموضوعية.

وللقياس ثلاثة أنواع هي(*).

١ ــ القياس الكيفي
٢ ــ قياس الانعكاس
٣ ــ قياس الضرورة

١ ــ القياس الكيفي(**).

٣٠٧ ــ وأول أنواع القياس هو القياس المباشر، وفيه نجد عناصر الفكرة تواجه بعضها بعضاً دون أن ترتبط إلاّ برباط خارجي. فنحن لدينا بادىء ذي بدء طرفان هما: الفردي والكلي يربط بينهما الجزئي المجرد، ولهذا يوضع الطرفان في استقلال دون ارتباط حقيقي بينهما، أو بينهما وبين الحد الأوسط. ولهذا قيل عنه إنه قياس الفهم الذي من شأنه أن يترك الحدود بغير رابطة ضرورية، على اعتبار أن قياس العقل هو الذي نجد فيه الموضوع قد ارتبط بنفسه من خلال الحد الأوسط.

(*) يرى فيندلي أن هيجل في معالجة القياس يقوم بنفس العملية التي قام بها في الحكم فهو هنا أيضاً يصب خمراً جديدة في زقاق قديمة ص ٢٨٧ على اعتبار أن هيجل يدرس في القياس الكيفي نفس الأشكال الأرسطية الثلاثة للقياس: الشكل الأول الذي يكون فيه الحد الأوسط موضوعاً في الكبرى ومحمولاً في الصغرى (كل إنسان فانٍ، سقراط إنسان. . . سقراط فان) والشكل الثاني الذي يكون فيه الحد الأوسط موضوعاً في المقدمتين (كل إنسان فان وبعض الناس فلاسفة. . . بعض الفلاسفة فانون) والشكل الثالث الذي يكون فيه الحد الأوسط محمولاً في المقدمتين (كل إنسان فانٍ، جبريل ليس فانياً. . . جبريل ليس إنساناً) وكذلك في فهمه للحدود: فالأكبر هو أوسعها في مجال الماصدقات والأصغر أقلها. . وهكذا راجع ستيس (٣٤٧). إلاّ أن هيجل لأغراضه الخاصة يغير في ترقيم الأشكال التقليدية، فالشكل الثاني عند هيجل هو الشكل الثالث في المنطق الصوري، والشكل الثالث عند هيجل هو الشكل الثاني في المنطق الصوري؛ ثم هو إلى جانب ذلك يضيف شكلاً رابعاً ليكون نظيراً للشكل الرابع الذي أضافه الطبيب المشهور جالينيوس (والذي يُعرَف أحياناً باسمه) المنطق الوضعي ص ٢٥٠ إلى الأشكال الأرسطية، إلاّ أن الشكل الرابع عند هيجل يختلف عنه تماماً، وإنْ كان مثله في أنه زائد. راجع فيندلي ص ٢٣٨.

(**) يُسمى هذا القياس كذلك بقياس الوجود المتعين Dasein راجع الموسوعة (١٨٣).

ولهذا القياس ثلاثة أشكال هي:

● **الشكل الأول.**

ف ــ جـ ــ ك .E. B. A

٣١٧ ــ والفكرة تكون في هذا القياس في أعلى درجات الاغتراب عن ذاتها: إذ نجد فيه أن شيئاً مباشراً هو الموضوع الفرد (ف) تلحق به خاصية جزئية عارضة (جـ) وعن طريق هذه الخاصية يتحول إلى الكلي (ك). كما هي الحال حين نقول مثلاً: الاحمرار لون، وهذه الوردة حمراء، إذن «هذه الوردة لها لون» وتلك هي صورة القياس الشائعة التي يعالجها المنطق الصوري(*). وهي الصورة التي نجد فيها الفردي يندرج تحت حد أوسط هو الجزئي، وهذا الجزئي يندرج بدوره تحت حد أوسع منه هو الكلي، فنصل إلى النتيجة وهي أن الفردي يندرج تحت الكلي ويمكن أن نعبر عنه في هذه الصورة:

جـ هي ك

ف هي جـ

إذن ف هي ك

إلاّ أننا نجد أن الحدود في هذا القياس المباشر ــ كما حدث في الحكم الكيفي ــ في حالة حياد، فهي لاترتبط بعلاقة قوية كما يزعم القياس، فالشيء هو شيء فرد كهذه الوردة أو هذا المنزل، والجزئي كيفية منعزلة يحدث أن تلازم هذا الفرد كاحمراره أو رائحته أو شكله. . . إلخ.

والكلي بدوره كيفية منعزلة أيضاً يحدث أن تلحق بالجزئي، وعلى ذلك نجد في قياس مثل:

اللون الأخضر محبوب

هذه الفاكهة خضراء

(*) الموسوعة فقرة (١٨٣) إضافة. وهذا الشكل هو الشكل الأول في المنطق الصوري إلاّ أن المنطق الصوري لايهتم إلاّ بالصورة وحدها، في حين أن هيجل يهتم بالمادة أيضاً ومن هنا نراه يعلق أهمية كبيرة على الحدود كما فعل من قبل في معالجته للأحكام (.E. B .A...) تشير هذه الرموز إلى الكلمات الألمانية Einzeln; Besonder; Allgemein وهي تعني على التوالي: الفردي، الجزئي، والكلي.

أن كون الفاكهة خضراء هو مجرد واقعة، وليس ثمة ضرورة أو ارتباط منطقي بين اللون والفاكهة، وكذلك كونها محبوبة مجرد واقعة، فليس ثمة سبب جوهري لذلك، فالحدود كلها في حياد متبادل[٢٥]. ومن هنا أمكن لهذا القياس أن «يبرهن» على نتائج تختلف فيما بينها أشد الاختلاف، وكل المطلوب هو العثور على حد أوسط نستطيع بواسطته الانتقال إلى النتيجة التي نريدها. وإذا جئنا بحد أوسط جديد فسوف نتمكن من البرهنة على شيء آخر، وبما أن الشيء العيني له كيفيات متعددة فإننا نستطيع لذلك أن نجد حدوداً وسطى كثيرة، أمّا إذا أردنا أن نحدد أيّاً من هذه الكيفيات هي الأكثر جوهرية من غيرها، فإن ذلك يتطلّب منا الانتقال إلى نوع جديد نركّز فيه على كيفية واحدة يمكن أن تكشف عن بعض الجوانب الضرورية والهامة[٢٦].

● الشكل الثاني

جـ ــ ف ــ ك «B. E. A.»

٣٠٨ ــ الشكل الأول عَرَضي تماماً: فالحد الأوسط لأنه جزئي مجرد ليس إلّا خاصية اتفق أن لحقت بالموضوع (الفردي) كاخضرار هذه الفاكهة أو احمرار هذه الوردة، أو ارتفاع هذا المنزل. . . إلخ.

والموضوع هذه الفاكهة أو هذه الوردة أو هذا المنزل لأنه عيني تجريبي فهو له كيفيات وخواص أخرى غير تلك الخاصية الجزئية. هذا من ناحية مادة الحدود؛ ويمكن أن نقول إن الشكل الأول عَرَضي كذلك من حيث العلاقة بين الحدود. فالقياس حسب فكرته يربط بين الشيئين بحد أوسط ويجعلهما في هوية واحدة. ولكن المقدمتين في الشكل الأول لاترتبطان إلّا ارتباطاً مباشراً. وبعبارة أخرى لايوجد بين المقدمتين الحد الأوسط المناسب. هذا إلى جانب أن كل مقدمة تحتاج إلى قياس خاص يبرهن عليها بحيث تكون هي نتيجة له. ومع أن هذا القياس الجديد به مقدمتان مباشرتان فهو كالقياس السابق يحتاج إلى البرهنة على مقدمتيه وهكذا إلى ما لانهاية. . ونستطيع أن نقول باختصار إن الشكل الأول يقرر علاقة بين حدود لاترتبط، فقد كان الأمر مجرد مصادفة أن نختار إحدى الخواص الكثيرة للموضوع لكي تكون حداً أوسط، ومعنى ذلك أن الحد الأوسط وإنْ كان يدل على أنه جزئي إلّا أنه في الواقع يُعالَج في هذا الشكل على أنه خاصة معزولة أو على أنه مباشرة فردية معزولة أي على أنه فردي. ومن

ثم فإن حقيقة هذا القياس سوف يُعبر عنها تعبيراً أفضل حين نسمح للحد الأوسط أن يكون صراحة على ما هو عليه في الواقع أي أن يكون فرديًا ويعطينا ذلك الشكل الثاني وهو: جـ ـ ف ـ ك.

والحد الأوسط الآن هو الفردي ـ وكل من الحدين الآخرين أوسع من الحد الأوسط ومن هنا فإن كل مقدمة ستقرر أن الحد الأوسط يندرج تحت الحدين الآخرين وعلى ذلك سيكون الفردي موضوعاً في المقدمتين وستكون صورة القياس على النحو التالي:

ف هي ك
ف هي جـ

إذنْ جـ هي ك

إلّا أننا نجد أن هذا القياس لم يُغير إلّا في ترتيب الحدود فحسب، فهذا الفردي هو كما سبق شيء فردي والحدان الآخران هما صفتان عشوائيتان يتصادف ارتباطهما بنفس الموضوع مثل:

هذا الغراب أسود اللون
هذا الغراب مكروه

إذنْ اللون الأسود مكروه

فالنتيجة التي ينتهي إليها هذا القياس، وهي أن اللون الأسود مكروه، قد تكون صادقة في الواقع، ولكن صدقها هذا لايرجع إلى كونها نتيجة في القياس، وإنما هي شيء عَرَضي، وهذه العرضية في الربط بين الجنس ونوع واحد من أنواعه هي ما تعبر عنه نتيجة هذا الشكل: (جـ هي ك) تعبيراً واضحاً(*). وهو ما كان ضمنياً في الشكل الأول. غير أن ذلك لايعني أننا لم نتقدم عن الشكل الأول، صحيح أن الحدود لاتزال غير مرتبطة إلّا أن نتيجة

(*) يشير ميور إلى ان ذلك هو السبب في أن النتيجة في الشكل الثالث الأرسطي لابدّ أن تكون جزئية ـ دراسة لمنطق هيجل ص ٢١٤ والنتيجة في الشكل الثاني الهيجلي هي (جـ هي ك) وهي تعني أننا نجمع بين الكلي أو الجنس وهو «مكروه» وبين نوع واحد من أنواعه وهو اللون الأسود.

هذا الشكل وهي (جـ هي ك) هي المقدمة الكبرى في الشكل الأول ومن ثم فهذا الشكل يعالج النقص الموجود في الشكل السابق.

● الشكل الثالث.

ف ــ ك ــ جـ «E. A. B.»

٣٠٩ ــ كانت صورة القياس في الشكل الثاني على النحو التالي:

ف هي ك
ف هي جـ
____
إذنْ جـ هي ك

وهنا نلاحظ أن النتيجة أصبحت متوسطة عن طريق الفردي (جـ هي ك عن طريق ف) ونلاحظ كذلك أن مقدمته الكبرى ف هي ك متوسطة أيضاً لأنها نتيجة الشكل الأول، ومعنى ذلك أننا قد سبق أن برهنا عليها (ف هي ك عن طريق جـ) تبقى بعد ذلك مقدمته الصغرى وهي (ف هي جـ) فهي لاتزال غير متوسطة وواضح أنها لايمكن أن تكون متوسطة إلّا عن طريق ك وحدها. وهذا يعطينا الشكل الثالث ف ــ ك ــ جـ؛ أي أن الفردي والجزئي يرتبطان عن طريق الكلي مثل:

اللون الأخضر محبوب
هذه الفاكهة محبوبة
____
إذنْ هذه الفاكهة خضراء اللون(*).

وصورة هذا القياس هي:

جـ هي ك
ف هي ك
____
إذنْ ف هي ك

(*) هذه النتيجة في الواقع ليست سليمة لأن إحدى المقدمتين مع النتيجة في هذا الشكل لابدّ أن تكون سالبة حتى نتجنب الحد الأوسط غير المستغرق. وهذا ما يُعبر عنه في المنطق الصوري بالقول بأن النتيجة لابدّ أن تكون سالبة، راجع ميور دراسة ص ٢١٥ وستيس (٣٥٤) وهي تبدو واضحة في قياس مثل: «كل تمساح يعوم، كل سمكة تعوم، إذنْ كل تمساح سمكة».

ويكمن النقص في هذا القياس في أن الكلي ـ وهو الحد الأوسط ـ لايرتبط ارتباطاً لازماً بين الحدين الآخرين. وهذا نقص يؤخذ على القياس الكيفي بأشكاله الثلاثة وسوف يُعالج في ألوان تالية من القياس.

● الشكل الرابع أو القياس الرياضي.

ك ـ ك ـ ك A. A. A.

٣١٠ ـ توضع أشكال القياس الأرسطي الثلاثة(*) عادة بعضها إلى جانب بعض دون أدنى جهد في إظهار ضرورتها أو بيان فحواها وقيمتها. ولاعجب إذن إذا ما رأينا هذه الأشكال تُعالَج على أنها صورية بحتة، مع أن لها في الواقع مغزى حقيقياً مستمداً من ضرورة أن يكون كل عنصر أو لحظة من لحظات الفكرة هو نفسه الفكرة كلها، ومعنى ذلك أن يكون هو نفسه حداً أوسط(٢٧). ومع أن أرسطو شرح هذه الأشكال الثلاثة من القياس، إلّا أنه كان في ميتافيزيقاه، وفي نظرياته عن الطبيعة والإنسان أبعد ما يكون عن أن يتخذ من هذه الصورة القياسية الخاصة بالفهم أساساً يستند إليه. إن نظرياته الميتافيزيقية ما كان لها أن توجد لو أنه سار على قوانين الفهم أو خضع لها، فالفكرة النظرية هي التي كانت دائماً المبدأ الذي يسيطر على فلسفته. (موسوعة ١٨٧).

٣١١ ـ الحدود غيرت أماكنها، وأصبح كل منها حداً أوسط على التوالي (الجزئي ـ الفردي ـ الكلي) إلّا أن ذلك يؤدّي إلى رفع أو إلغاء ما بينهما من اختلافات نوعية، ومن هنا لايكون هناك فرق بين هذه العناصر الثلاثة المكونة للفكرة، فهي كلها متحدة ما دام كل عنصر يمكن أن يحل محل الآخر. ويؤدّي بنا ذلك إلى قياس نجد فيه هذه الحيادية الكاملة بين الحدود، بحيث تصبح حدود القياس مرتبطة بعلاقة التساوي أو الهوية الخارجة هوية الفهم، وذلك هو القياس الكمي أو الرياضي الذي يقول: الشيئان المساويان لثالث متساويان(٢٨). وصورته:

(*) يرى هيجل أن الشكل الرابع زائد وهو إضافة إلى الأشكال الأرسطية الثلاثة، موسوعة (١٨٧). ولكنه مع ذلك حاول أن يضع شكلاً يناظره، وهو مثله زائد ـ راجع فيندلي ص ٢٣٨.

أ = ب
ب = جـ

إذنْ أ = جـ

٢ ـ قياس الانعكاس

٣١٢ ـ القياس الرياضي بخلوه الكامل من المضمون، ليس إلّا النتيجة السلبية لسير الجدل في القياس الكيفي. بيد أن هناك إلى جانب هذه النتيجة السلبية نتيجة أخرى إيجابية. لقد كانت الحدود الثلاثة في القياس الكيفي معزولة غير مرتبطة وتعاند كل منها الأخرى، فهي لم تكن سوى الفردية المجردة والجزئية المجردة والكلية المجردة. ولقد وضعت كل صورة من هذه الصور الثلاث المجردة بالتناوب ـ كحد أوسط. ولقد أخفقت كلها في تحقيق وظيفة الحد الأوسط: وهي أن يكون اتحاداً عينياً للطرفين الآخرين، ولهذا بقي الطرفان في حياد، ومن هنا تكون النتيجة الإيجابية لهذه العملية هي أننا لابدّ أن نضع الحد الأوسط كما يجب أن يكون فعلاً أي اتحاداً عينياً. وبما أن الأطراف هي أولاً الفردية والكلية، فإن الحد الأوسط سيكون هو الجزئية التي تجمع في جوفها بين الفردية والكلية، ومثل هذا القياس سيكون هو قياس الانعكاس، لأن عوامل الفكرة لن تظل مجرد تجريدات، وإنما سوف تتوسط كل منها الأخرى توسطاً حقيقياً في الحد الأوسط. وأول صورة من صور هذا القياس هي:

● قياس الكل

٣١٣ ـ لن يكون الحد الأوسط هنا مجرد طابع جزئي، بل سيكون هو الجزئية التي تتألف من جميع أفراد الموضوع التي لها مثل هذا الطابع[٢٩]. ومن هنا سنقول: كل المعادن، وكل الناس... إلخ. وفي هذا الحد سنجد أن جميع الأفراد يندرجون تحته. ومن هنا فهو يشمل الفردية، ولأنه من ناحية أخرى يشمل كل الأفراد فهو كلي. ومن هنا سنصل إلى القياس الآتي[*]:

(*) هذا القياس في الواقع هو الشكل الأول في المنطق الصوري؛ وهو نفسه الشكل الأول في القياس الكيفي الذي كان يشبه الشكل الأول الأرسطي في ترتيب الحدود لكن يُعاب عليه أن الحد الأوسط فيه مجرد تجريد أو صفة واحدة لشيء عيني له عدد لا حصر له من الصفات الأخرى، ويمكن لأي منها أن تكون حداً أوسط؛ لكنه تطور في قياس الكل =

كل المعادن موصلة للحرارة
الذهب معدن

إذنْ الذهب موصل للحرارة

وصورته هي:

جـ هي ك
ف هي جـ

إذنّ ف هي ك

وهي نفسها صورة الشكل الاول في القياس الكيفي ف ــ جـ ــ ك) حيث نجد الحد الأوسط يندرج تحت كلي أعلى وهو «موصل للخرارة» ومن ثم فهـو جزئي، إلّا أن هذا القياس يعالج في الواقع ما في القياس الكيفي من نقص، ذلك لأن الحد الأوسط كان هناك مجرد تجريد أو طابع جزئي، أو خاصية لموضوع له خصائص متعددة يمكن أن تكون إحداها حدّاً أوسط، ومن هنا كان اختيار الحد الأوسط إنما يكون عرضاً واتفاقاً[٣٠]. ولكن الحد الأوسط في قياس الكل ليس خاصية جزئية وإنما هو جملة من الأشياء العينية مثل: كل المعادن، وكل الناس. . . إلخ.

ومن ثم أمكن لهذا الحد الأوسط أن يربط بين الفردي والكلي.

● قياس الاستقراء.

٣١٤ ــ إذا كان قياس الكل يعالج ما في القياس الكيفي من نقص إلّا أنه يؤدّي إلى ظهور نقص جديد؛ صحيح أنه لم يجرد خاصية من خصائص الموضوع ويتخذ منها حدّاً أوسط وإنما هو يجمع كل خصائص الموضوع أو كل أفراده ويجعل منها حداً أوسط، إلّا أنه بذلك يضع مقدمة يفترضها فرضاً دون أن يبرهن على صحتها. فقولنا «كل المعادن موصلة للحرارة» أو «كل الناس فانون» يفترض صحة النتيجة وهي أن «الذهب موصل للحرارة و«أن سقراط فانٍ». . . إلخ لأنه إذا لم تكن هذه النتيجة صادقة فلا يمكن القول بأن «كل المعادن وكل الناس» صادقاً.

= بحيث أصبح الحد الأوسط جملة من الأشياء العينية «كل الناس». . «كل إنسان» «كل المعادن». . إلخ ولهذا فهو أقرب إلى الشكل الأول في المنطق الصوري.

والعلاج الوحيد لهذا النقص هو أن نحصي الأفراد فرداً فرداً لكي نتبين أن كلًّا منهم موصل للحرارة، أو أن كلًّا منهم فانٍ... إلخ. وهذا هو قياس الاستقراء (جـ ـ ف ـ ك) وصورته هي على النحو التالي:

ف

ف

جـ ف ك

ف

إلى ما لا نهاية.

وتكون المقدمتان على هذا النحو:

ف

ف

(١) ف جـ مقدمة صغرى

ف

إلخ

وهي تعني أن : الذهب ، والفضة، والنحاس، والرصاص... إلخ. هي كلها معادن.

ف

(٢) ف ك مقدمة كبرى

ف

ف

إلخ

وهي تعني أن الذهب موصل للحرارة، والفضة موصلة للحرارة، والنحاس موصل للحرارة.. إلخ. وتكون النتيجة هي (جـ ـ ك) أي كل المعادن موصلة للحرارة.

ونلاحظ أن الفردي هنا هو الحد الأوسط، وأنه بينما كان قياس الكل من الشكل الأول، فإن قياس الاستقراء من الشكل الثاني. إلّا أن هذا الفردي ليس هو الفردي المجرد الذي كان موجوداً في الشكل الثاني من القياس الكيفي، فهو مع أنه فردي إلّا أنه كلي في نفس الوقت لأنه يشمل كل الأفراد،

فالرابطة هنا هي الفردية في صورة الكلية[٣١].

● قياس المماثلة.

٣١٥ ــ كنا نحاول في قياس الاستقراء القيام بعملية حصر أو إحصاء كامل للأفراد، إلاّ أن ذلك في الواقع محال، لأننا لايمكن أن نحصي الأفراد إلى ما لانهاية. ومن هنا فإن قولنا «كل المعادن» أو «كل الناس» أو «كل النبات» لايعني أكثر من أننا نقصد كل الأفراد الذين عرفناهم حتى الآن. وبالتالي فإن أي استقراء لابدّ أن يكون استقراء ناقصاً، فقد نستطيع أن نقول إننا قمنا بملاحظة هنا أو ملاحظة هناك، أو إننا قمنا بكثير جدّاً من الملاحظات، إلاّ أننا لانستطيع أن نقول إننا درسنا جميع الأفراد أو كل الحالات. وهذا العجز يدفعنا إلى لون آخر من القياس هو قياس المماثلة، وفي قياس المماثلة ترانا نقوم بعملية استنتاجية نقول عنها إنه بما أن بعض أفراد النوع المعين لها هذه الخاصية أو تلك، فإن هذه الخاصية تصدق على جميع أفراد هذا النوع. وعلى ذلك فلو قلنا إن جميع الكواكب التي اكتشفناها حتى الآن تخضع لقانون الحركة، وبالتالي فإن أي كوكب نكتشفه بعد ذلك سوف يخضع للقانون نفسه، فإننا في هذه الحالة نقوم بقياس مماثلة. ومن هنا احتلّت المماثلة مكاناً مرموقاً في ميدان العلوم التجريبية وأدّت إلى نتائج على جانب كبير من الأهمية. والواقع أن المماثلة هي جزء من طبيعة العقل تجعلنا نتوقع أن هذه الخاصية أو تلك من الخواص التي اكتشفناها لها جذورها العميقة في الطبيعة الداخلية للنوع. غير أننا لابدّ أن نحذر من أن المماثلة قد تكون سطحية فتسوقنا إلى لون سيء جداً من المماثلة كأن نقول مثلاً: بما أن زيداً الإنسان عالم، وبما أن عمرو إنسان مثله، فإن الأرجح أن يكون عمرو عالماً أيضاً. فهذا لون من المماثلة السطحية ذلك لأن ثقافة الإنسان وعلمه ليست نتيجة ضرورية لإنسانيته. وكثيراً ما تصادفنا ألوان كثيرة من المماثلات السطحية كأن يُقال مثلا: الأرض كوكب، والقمر كوكب، ومن ثمّ فهو مأهول بالسكان شأنه شأن الأرض. وهذا القياس كالقياس الذي ذكرناه الآن توّاً، يقع في نفس الخطأ وهو سطحية المماثلة: ذلك لأن الأرض آهلة بالسكان لا بسبب كونها جرماً أو لأن ذلك جزء من طبيعة الكوكب، وإنما يعتمد ذلك على عوامل أخرى كالجو والماء.. وما إلى ذلك. وتلك على وجه الدقة هي العوامل التي يخلو منها على ما نعلم سطح القمر. وما يُسمى بالعصور الحديثة بفلسفة الطبيعة يعتمد أساساً على مماثلات سطحية طائشة من هذا القبيل وإنْ كانت تزعم مع ذلك أن لها نتائج عميقة، والنتيجة

الطبيعية لأمثال هذه المماثلات هي النفور من الدراسات الفلسفية للطبيعة[٣٢].

٣ ـ قياس الضرورة

٣١٦ ـ كان الحد الأوسط في قياس المماثلة هو الكلي، إلاّ أن هذا الكلي فشل في التعبير عن الكلية الحقيقية أو عن الجنس الحقيقي، فهو ليس إلاّ لحظة من لحظات الجنس. وهو لهذا يصبح فردي باستمرار. وهذا النقص يمكن أن نعالجه بطريقة واحدة هي أن يتخذ القياس شكل ف ـ جـ ـ ك حقاً، أي أن يكون الحد الأوسط كلياً حقيقياً، أي جنساً يربط بين الحدين الآخرين ارتباطاً ضرورياً ويعتبرهما جانبين من طبيعته الخاصة. ومن هنا يكون الحد الأوسط هو أساس الحدين الآخرين أو هو وجودهما نفسه. وهذا هو قياس الضرورة «الذي يعبر فيه الحد الأوسط عن ماهية الحدين الآخرين، وبالتالي يتجنب ما وقع فيه قياس الاستقراء وقياس المماثلة من نقص»[٣٣].

وقياس الضرورة شأنه في ذلك شأن القياس الكيفي، وقياس الانعكاس يمر بأشكال قياسية ثلاثة، وإنْ كان الحد الأوسط فيه سيظل كلياً[٣٤]. وهذه الأشكال الثلاثة هي:

● القياس الحملي

٣١٧ ـ الحد الأوسط هنا هو الجنس الذي يجمع ضرورة بين الحدين الآخرين، وهو أساس الفردي إذْ بدونه لايكون على ما هو عليه ففي قياس مثل:

الذهب معدن
المعدن عنصر
———
إذنْ الذهب عنصر

نجد أن المعدن هو الرابطة الضرورية التي تجمع بين الذهب والعنصر، فالذهب لأنه معدن فهو عنصر، أي أنه أساس الفردي، إلاّ أننا لابدّ أن نلاحظ أنه إذا كان المعدن أساس الذهب فهو نفسه يندرج تحت حد أوسع هو العنصر، ومن هنا كان جزئياً، أي أن الحد الأوسط على الرغم من أنه جنس إلاّ أنه جنس فرعي أو جنس يندرج تحت جنس أعلى، فهو نوع أو جزء من

جنس، ولهذا كانت صورة القياس الحملي هي ف ــ جـ ــ ك وهو الشكل الأول.

● القياس الشرطي المتصل

٣١٨ ــ القياس الشرطي المتصل يعبر صراحة عما يتضمنه القياس الحملي ففي صورة القياس الآتي:

الذهب معدن
إذا كان الشيء معدناً فهو عنصر

إذنْ الذهب عنصر

نجد أنه يعبر صراحة عماّ كان غير صريح في القياس الحملي، ويمكن أن نعبر عنه بصورة أخرى:

إذا كان الذهب معدناً فهو عنصر
الذهب عنصر

إذنْ الذهب معدن

والحد الأوسط هنا يعبر عن الفردي، ولهذا فإن صورة هذا القياس هي: جـ ــ ف ــ ك وهو الشكل الثاني.

● القياس الشرطي المنفصل

٣١٩ ــ الحد الأوسط هنا هو الجنس العيني الذي يشمل في جوفه كلا من الفردي والجزئي. أو بمعنى آخر الحد الأوسط في القياس الشرطي المنفصل هو الجنس والحدين الآخرين هما أنواعه. وصورته هي (ف ــ ك ــ جـ) وهو الشكل الثالث.

وإذا ضربنا مثلاً لذلك كانت لفظة عاقل ــ مثلاً ــ هو الجنس (ك)، والإنسان هو النوع (جـ)، وسقراط هو الفرد (ف). وطالما أن الجنس أوسع من النوع فلابدّ أن نفترض في هذا المثال وجود كائنات عاقلة أخرى إلى جانب الإنسان وهم ــ مثلا ــ الملائكة، وعلى ذلك سيكون القياس على النحو التالي[٣٥].

الكائنات العاقلة إمّا بشر أو ملائكة
سقراط عاقل وهو ليس ملاكاً

إذنْ سقراط بشر

أو يكون على النحو التالي:

الكائنات العاقلة إمّـا بشر أو ملائكة
سقراط كائن عاقل وهو بشر

إذنْ سقراط ليس ملاكاً

ب ـ الفكر الموضوعي

٣٢٠ ـ قد يبدو هذا الانتقال من الذات ـ أو الفكر الذاتي بصفة عامة، والقياس بصفة خاصة ـ إلى الموضوع ، أو الفكر الموضوعي ـ انتقالاً غريباً، لاسيما إذا نظرنا إلى القياس على أنه قياس الفهم وحده، أو إذا افترضنا أن القياس هو دائمًا عمل من أعمال الوعي ليس إلّا[٣٦]. ولاشك أنه انتقال شبيه جدّاً بانتقال آخر مشهور في الميتافيزيقا وأعني به الانتقال من فكـرة الله إلى وجوده، وهو ما يُسمى عادة بالدليل الأنطولوجي على وجود الله[٣٧] إلّا انه يجب علينا باديء ذي بدء ألّا نفترض أننا خلفنا الفكر وراءنا، وأننا انتقلنا من الفكر الخالص إلى العالم المادي الخارجـي بالمعنى الذي سيحدث في نهاية المنطق حيث يتم الانتقال إلى الطبيعة، ذلك أننا لانزال في دائرة الأفكار المنطقية: الأفكار الخالصة أو المقولات، فالموضوعية فكر كالذاتية سواء بسواء، فما ندرسه هنا هو الفكرة الكلية الضرورية عن الموضوعية أو هو فكرة الموضوع[٣٨]. ولئن كان هدف العقيدة الدينية التخلص من التعارض بين الذاتية والموضوعية(*) فإن العلم والفلسفة لا هدف لهما كذلك سوى تجاوز هذا التعارض بواسطة الفكر. إن هدف المعرفة أن تنزع عن العالم الموضوعي الذي يواجهنا ماله من غربة بحيث نجد أنفسنا في بيتنا: وهو عمل لايعني سوى رد العالم الموضوعي إلى الفكر. وذلك يجعلنا نقف على خطأ هام هو النظر إلى التناقض بين الذاتية والموضوعية على أنه شيء دائم. فها نحن أولاء نرى أن المنهج الجدلي يبين لنا أن الاثنين

(*) سوف يتضح ذلك فيما بعد فقرة (٣٢٣).

شيء واحد؛ فقد كان الفكر أولاً هو الفكر الذاتي فحسب(*) ثم تقدم ــ وحده ــ وبدون أية مساعدة من أية مادة أجنبية وبنشاطه الخاص ليصبح فكراً موضوعياً. وهذا الفكر الموضوعي ليس صلباً ولا ساكناً وإنما يسير هو الآخر إلى الفكرة المنطقية المطلقة. وهكذا نرى أن كل مَنْ حاول أن يبقي على التعارض بين الذاتية والموضوعية، وأن يمسك بهما في تجريدهما سوف يجد أن هذه المقولات تنساب بين أصابعه دون أن يدري، ثم تراه هو نفسه يقول عكس ما كان يريد أن يقوله[٣٩].

٣٢١ ــ والواقع أن غرابة الانتقال من الفكر الذاتي إلى الفكر الموضوعي - أو من الذات إلى الموضوع ــ سببها نظرة الفهم الذي يفصل بين الفكر والوجود. وهي النظرة التي كانت سبباً في إثارة موجة عنيفة من الاعتراضات ضد الدليل الأنطولوجي على وجود الله. ومن هنا فإن الوقفة السريعة عند هذا الدليل قد تلقي الضوء على فكرة الموضوعية التي ننشد توضيحها[٤٠].

والدليل كما وضعه القديس «أنسيلم» هو على النحو التالي:

«الله هو الموجود الذي لايُتصوَر أعظم منه، ولكن ما لا يُتصوَر أعظم منه لايمكن أن يوجد في العقل فقط، لأن باستطاعتنا أن نتصور موجوداً مثله متحققاً في الواقع أيضاً، ومن ثمّ أعظم منه، وتكون النتيجة أن ما لا يُتصور أعظم منه يمكن أن يُتصوَر أعظم منه، وهذا خلف. وإذن يوجد من غير شك في العقل والواقع موجود هو بحيث لايُتصوَر أعظم منه»[٤١]. ولقد عبر عن هذه الفكرة نفسها ديكارت واسبينوزا وغيرهما من الفلاسفة. ولقد تعرض هذا الدليل لهجمات عنيفة لعل أخطرها ما ذكره كانت في «نقد العقل الخالص»[٤٢].

يرى كانت أن الوجود ليس محمولاً يمكن أن يُضاف إلى الماهية فيوسع مفهومها المنطقي.. فالوجود ليس «كمالاً» من الكمالات يزيد الموجود إنْ حصل عليه وينقص شيئاً إذا غاب عنه، إذْ ليس ا لوجود إلّا نفس وضع الشيء أو إثباته خارج الذهن. وبمَ يكون الكائن كاملاً؟ بما يملك من صفات: كالفهم والقوة والجمال وما إليها. ولكن الوجود ليس صفة من تلك الصفات، فمن

(*) الفكر الذاتي هو القسم الأول من الفكر، وهو الذي يدرس موضوعات المنطق الصوري والواقع أن كلمة المنطق بمعناها المألوف لاتصدق إلا على هذا القسم أما بقية «المنطق» الهيجلي فهي موضوعات ميتافيزيقية أكثر منها منطقية.

حيث الكمال ليس الوجود شيئاً، وإذا وجد كائن لايملك من الكمالات إلاّ الوجود استطعنا أن نقول إن ذلك الكائن خالٍ من أي كمال، وبعبارة أخرى الواقع لايحتوي على شيء أكثر مما في الممكن المحض: «ومائة من التاليرات الموجودة (في الواقع) لاتحوي شيئاً أكثر مما تحويه مائة من التاليرات الممكنة..» وكذلك ليست فكرتي عن الله «موجوداً» بأغنى ولا أوفر معنى من فكرتي عنه غير موجود، بل إن مضمون فكرتي عن الله واحد، سواء تصورناه موجوداً أو غير موجود[٤٣].

وخلاصة هذا النقد أن الدليل الأنطولوجي في نظر كانت يتضمن خلطاً بين مرتبة الفكر ومرتبة الوجود: «إن ذلك الدليل الذي امتدحه الناس كثيراً، والذي يزعم أنه يثبت بواسطة تصورات وجود كائنٍ متعال، ليس إلاّ مضيعة للوقت والجهد، ولن يصبح الإنسان أوفر معرفة بمجرد معان، كما أن التاجر لن يصبح أكثر مالاً إذا خطر له أن يزيد في إيراده، فأضاف إلى دفتر الحساب: بضعة أصفار!»[٤٤].

وقد يبدو هذا الاعتراض قاطعاً أمام الفهم المألوف إلاّ أننا لو أمعنا فيه النظر قليلاً لرأينا أنه ينطوي على عدة أخطاء:

١ ـ فكانت ينظر إلى مقولة الإمكان على أنها يمكن أن تنفصل تماماً عن مقولة الواقع أو الوجود بالفعل وهو بذلك يستخدمها في تجريد من جانب واحد ومن هنا «فقد تحوّلت التاليرت عند كانت إلى تجريد ميت. لأنه يفترض أن الإمكان يمكن أن نفكر فيه بمعزل عن أي لون من ألوان الوجود بالفعل، وهي وجهة نظر تدحضها مقولات الماهية...»[٤٥].

٢ ـ ويبدو من ناحية أخرى أنه أخطأ فهم الدليل الأنطولوجي كله، ذلك لأننا لايمكن أن نقول إن الدليل كان يسعى إلى إثبات وجود حسي متناهٍ لله، وهو الوجود الذي تفتقر إليه أحلام المتفائلين مثلا، إنه لمن العبث أن نفترض أن الربط بين الوجود وتصورنا للأشياء المتناهية، هو نفسه الربط بين الوجود وفكرة الله. إننا لو قلنا ذلك لتجاهلنا أن الأشياء المتناهية متغيرة زائلة أعني أن الوجود لايرتبط بها إلا فترة قصيرة من الزمن، فالارتباط ليس أزليّاً ولا دائمًا. وحين نقول عن شيء ما إنه متناهٍ، فإننا نعني بذلك أن وجوده الموضوعي ليس في اتساق مع فكرته أو مع صفته الكلية أو نوعه أو غايته.. وبالتالي فإن «انسيلم» كان على حق تماماً حين صرّح بأن الموجود إذا كان كاملا

فإنه لايكون ذاتياً فحسب، وإنما لابدّ أن يكون موضوعياً[٤٦]. فالوجود الذي يكون لفكرة الله هو الموضوعية أو وجود الخير الأسمى.

٣ ـ والواقع أن اعتراض كانت ليس إلّا تكراراً للقول بأن الحقيقة والواقع، أو الفكر والوجود ليسا فقط متميزان ـ وهما كذلك حقاً ـ بل إنه لايمكن التوفيق بينهما[٤٧]. إلّا أن الفلسفة يجب عليها أن تكشف عن وجود شيء من الاتصال بين هاتين الدائرتين ـ اللتان تبدوان في ظاهرهما لايمكن التوفيق بينهما. إذْ لابدّ من وجود حد أوسط يجمع بينهما. ولقد وجد القديس «أنسيلم» هذا الحد الأوسط في فكرة الله[*]. والخطأ الذي وقع فيه أنسيلم ـ وهو خطأ يشترك فيه ديكارت واسبينوزا كذلك ـ هو أنه نظر إلى هذه الوحدة نظرة مجردة في ظاهرها ولهذا اعترضه الاختلاف بينهما، وذلك هو الاعتراض الذي وجه إلى «أنسيلم» منذ وقت طويل مضى. ذلك لأن المتناهي له هو الآخر موضوعية، ولكنها موضوعية لاتتفق ـ كما سبق أن رأينا ـ مع غاية الشيء أو فكرته. ولهذا قيل إن تصور المتناهي من هذه الناحية تصور ذاتي وهو لهذا لايتضمن وجوداً، غير أن هذا الاعتراض يُردّ عليه حين نبين أن المتناهي غير حقيقي وأن هاتين المقولتين ـ الذاتية والموضوعية ـ لا حقيقة لهما في انفصالهما. ومن هنا تبدو وحدتهما تلقائية وفيها يتم اتفاقهما[٤٨].

معنى ذلك كله أن القديس «أنسيلم» لم يكن يهدف إلى البرهنة على وجود الله من فكرته أو من تصوره كما نستدل من لفظة ما موجوداً يقابلها في دائرة أخرى: إن هذه النظرة تجعل الدليل كله خلفاً محالا، لأنها هي نفسها تفترض بل وتؤكد الفصل المطلق بين الفكر والوجود، ومن هنا تجعل استدلال أحدهما من الآخــر ـ يقيناً ـ شيئاً آخر أكثر من تلك المغالطة البلهاء. فهو يرى أن الله باعتباره لامتناهيا فهو لامتناهٍ حقيقة، ومن ثمّ فهو يتضمن دائرة قد تبدو غريبة هي الوجود فالله هو الفكر اللامتناهي الذي يتضمن كل ألوان الوجود الفعلي على أنها تجلياته[٤٩].

(*) وفي هذه الحالة لايكون الدليل دليلاً بمعنى الكلمة، بل مجرد تفسير لفكرة الله أو لاسم الله راجع ميكرن: «ليس الدليل دليلاً في الواقع وإنما هو ترديد للقول بأن الحقيقة والواقع أو الفكر والوجود يمكن أن يتحدا ولابدّ أن يحدث ذلك». المرجع السابق ص ١٥ ـ ويوسف كرم «تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط» ص ٨٩ القاهرة (١٩٤٦).

والواقع أن ذلك كله ليس إلاّ الإشكال المعروف الذي يقول إننا حين نقرر صدق قضية، فإننا نقرر ذلك بصرف النظر عن رأينا الخاص في حقيقتها، ومن ثم فهذه الصورة الصادقة للنشاط الحر للذات هي نفسها صورة لموضوعها(٥٠). والموضوعية هنا تعني ذلك الذي لابدّ أن يكون موضوعاً للفكر إذا كان هذا الفكر كليّاً وشاملا، وإذا كان ينظر إلى الأفراد على أنهم أنواع من الكليات(٥١). وأن مشكلة العثور على الوجود في الفكر بصفة عامة، وبالتالي في فكر الله تصبح يقيناً مشكلة لايمكن حلها إذا كنا نعني بالوجود ما يقع لنا في خبرتنا الحسية مثل «مائة من التاليرات» أو ما شابه ذلك مما تلمسه أيدينا لا ما تدركه عقولنا، أعني شيئاً تراه العين الخارجية لا العين الباطنية؛ وما لم تستطع الفلسفة الارتفاع من مرتبة الحس وهي تتأمل الوجود فإنها لن تستطيع التخلص من الفكر المجرد الذي يعارض هذا الموضوع(٥٢).

إن التعودعلى النظر إلى الفكر من جانب واحد على أنه فكر مجرد، هذه العادة سوف تتردد في النظر إلى الانتقال من فكرة الله إلى وجوده على أنه تطبيق لتموضع الفكر. غير أننا إذا ما سلمنا بأن العنصر المنطقي بما أنه عنصر صوري فهو يكون صورة المعرفة في كل مضمون محدد، فإن العلاقة السابقة على الأقل لابدّ من التسليم بها. والواقع أن الموضوع ليس شيئاً آخر غير تحقق الفكر(٥٣).

٣٢٢ ــ لقد تطور الفكر الذاتي مباشرة عن الماهية. ومن هنا كان الحقيقة العليا القريبة من الماهية، والفكر الذاتي يحمل بذور نفسه كموضوع، إذ بفضل هذه البذور تطور من خلال: الفكرة بما هي فكرة، والحكم، والقياس، وصورة الفكر هذه بما أنها ذاتية فإنها تحمل كذلك ضمناً صورة الموضوع، وإذا لم يكن ذلك كذلك فإن الكلي لن يكون شيئاً على الإطلاق، وسوف تكون جميع أحكامنا واستدلالاتنا عبارة عن ألعاب بهلوانية لامعنى لها. ولكن لو أنها كانت كذلك ضمناً صوراً للموضوع، فإن هذا الموضوع لابدّ حينئذٍ أن يطور نفسه حتى يظهر صريحاً أي لابدّ أن يصبح موضوعاً أمام الذات، وفضلاً عن ذلك ــ وتلك نقطة حيوية ــ فإن الموضوع الذي لابدّ أن يطور نفسه لابدّ أن يكون هو نفسه فكراً، غير أنه لايكون مقولة من مقولات الماهية كالجوهر والسبب.. إلخ. لأنه لو كان إحدى هذه المقولات لكان معنى ذلك أن الجدل لايتطور ولايتقدم. كذلك فإن الموضوع لايعني الشيء إنه لايعني شيئاً على الإطلاق سوى موضوع الفكر(٥٤). ويبدو ذلك واضحاً لو أننا وضعنا في أذهاننا أن الموضوع ينبثق من سير الجدل في آخر مقولة من مقولات القياس وهي مقولة

القياس الشرطي المنفصل ففي القياس الآتي:

أ إما أن تكون ب أو جـ أو د

ولكن أ هي ب

إذنْ أ ليست جـ أو د

نجد أن «أ» هي الموضوع في كل من المقدمتين والنتيجة، فهي في المقدمة الكبرى الكلي أو الجنس وهي متحدة مع مجموع أجزائها. وفي المقدمة الصغرى هي الجزئي أو النوع، وفي النتيجة لأنها الفرد «أ» الذي يطرد «جـ و د» فهي فردي. وعلى ذلك فهذا القياس يعرض «أ» الموضوع على أنها مجموع الفكرة. وهكذا يذوب التوسط وهو الطابع الجوهري للقيـاس، ويحل محله وجود مباشر مستقل، وتلك هي مقولة الموضوع. فما هو موجود هو : موجود مباشر يواجه الفكر على أنه وجود مستقل، وهذا هو ما يُسمى بالموضوع. وهكذا ننتقل مـن الذاتية إلى الموضوعية[٥٥]. ولئن كان الموضوع يفترض الذات فذلك لأنه جدلياً يأتي بعدها «فالفكر لايوصف بالذاتية قبل التعارض التالي مع الموضوعية»[٥٦]. والموضوع لكي يوجد كموضوع لابدّ له من علاقة مع ذات يفترضها[٥٧].

٣٢٣ ــ وتعريف المطلق أو الله بأنه الموضوع ولاشيء غير ذلك هو وجهة النظر التي تأخذ بها الخرافات، فلا شك أن الله هو الموضوع، أو هو في الواقع الموضوع من كل وجه تقابله آراؤنا الجزئية الذاتية ورغباتنا، ولكن الله باعتباره الموضوع المطلق لايتخذ وضع القوة المظلمة المعادية للذاتيـة، وإنما هو بالأحرى يحوي في جوفه الذاتية كعنصر حيوي بالنسبة له وذلك أيضاً هو معنى ما تقول به العقيدة المسيحية من أن الله أراد للبشر جميعاً الخلاص والنعمة. والخـلاص والنعمة التي يريدها للبشر يحصلون عليها حين يشعرون أنهم قد أصبحوا مع الله شيئاً واحداً.

وهكذا لايكون الله مجرد موضوع بالنسبة لهـم، كما كان من قبل موضع رعب وخوف في الوعي الديني عند الرومان، وإنما يصبح الله في الديانة المسيحية محبة، لأنه عن طريق ابنه الذي يتحد معه في نفس الوقت ــ قد كشف عن نفسه للناس كبشر مثلهم وبذلك افتداهم وخلّصهم. وهو قول يعني بعبارة أخرى أن التناقض بين الذاتية والموضوعية قد زال، وأن علينا أن نتخلّص من ذاتيتنا المباشرة (أي نتخلص من آدم القديم) وأن نتعلّم كيف نعرف الله على أنه ذاتنا الضرورية الحقة[٥٨].

وتشمل الموضوعية ثلاث صور هي: الآلية، والكيمائية، والغائية. والموضوع الذي له الطابع الآلي هو الموضوع المباشر غير المتميز، ولاشك أنه يتضمن اختلافاً إلاّ أن الأجزاء المختلفة تميل بعضها إلى بعض، ومن هنا تكون علاقاتها خارجية، وفي الكيمائية نجد أن الموضوع ـ على العكس ـ يبرز ميلاً أساسياً يجعل الموضوعات على ما هي عليه بالقياس إلى بعضها، والنمط الثالث من أنماط الموضوعية هو العلاقة الغائية وهي وحدة الآلية والكيمائية(*).

١ ـ الآلية.

٣٢٤ ـ وأول وجه للفكر الموضوعي هو الموضوعية المباشرة، وهذا يعني أن كل موضوع هو موجود قائم بذاته لايؤثر ولا يتأثر بغيره على الإطلاق، ومن ثم فوجوده لايتأثر قط بغيره من الموضوعات، وبالتالي فالعلاقات الوحيدة بين هذه الموضوعات هي العلاقات الخارجية الخالصة، وهي ليست جزءاً حقيقيّاً من الموضوعات ذاتها، وإنما مجرد علاقات تلحق بها من الخارج فحسب، أو كما نقول عادة تلحق بها آليّاً. وحين يُنظر إلى الكون بهذه النظرة على أنه مجرد تجمعات أو كومة من الموضوعات التي لايؤثر بعضها في بعض ولايتأثر بعضها ببعض ولاترتبط بعلاقة داخلية، وإنما تجمع بعضها إلى جانب بعض تجميعاً خارجياً فحسب، فإننا نكون قد وصلنا بذلك إلى مقولة الآلية، التي لابدّ أن يجاوزها الفكر لأنها ليست إلاّ لوناً من ألوان الملاحظة السطحية التي لاتستطيع أن تقيم علاقة بيننا وبين الطبيعة دعْ عنك أن تربطنا بعالم الروح(٥٩).

٣٢٥ ـ والآلية هي إحدى المقولات التي يكشف عنها سير الجدل، وهي لهذا تنطبق على موضوعات عالم الطبيعة وعالم الروح على حد سواء، إلاّ أن دورها في عالم الروح ـ يكون تافهاً لا قيمة له، كما أننا يجب ألاّ نبالغ في الدور الذي تقوم به في عالم الطبيعة حتى نتجنب ما وقع فيه علم الطبيعة الحديث من أخطاء حين طبق قوانين الآلية في ميادين تتطلب مقولة أعلى من مقولة الآلية، وهو بذلك يوصد الباب أمام معرفة أتم وأكمل للطبيعة. ويمكن أن نقول إن العلاقات المجردة بين المادة في كتلها الجامدة هي وحدها التي تخضع للقوانين الآلية. (موسوعة ١٩٥ إضافة).

(*) يرى «تيلور» أن الآلية والكيمائية التي تلعب دوراً في منطق هيجل تعتمد أساساً على بعض المفاهيم العلمية التي كانت سائدة في عصره.

A.E. Taylor: «Elements of Metaphysics». p. 41.

ومن هنا نجد ظواهر كثيرة في عالم الطبيعة كظاهرة الضوء والحرارة والمغناطيسية والكهرباء... إلخ، لايمكن تفسيرها بعمليات آلية بحتة كالضغط والإزاحة وما شابه ذلك، دعْ عنك أن تنطبق هذه العمليات على الطبيعة العضوية على الأقل فيما إذا أردنا أن نفهم ظواهر خاصة كالنمو والتغذية في النبات والإحساس عند الحيوان.

٣٢٦ ـ وما قلناه عن سوء استخدام هذه المقولة في عالم الطبيعة يبدو واضحاً في عالم العقل والروح، فلا شك أن الآلية تجد لها مكاناً في عالم الروح: فنحن نكون على حق حين نتحدث عن الذاكرة الآلية، وعن جميع العمليات الآلية كالقراءة والكتابة والعزف على الآلات الموسيقية... إلخ. ولقد قيل أيضاً إن معرفتنا تكون آلية حين تكون عن ظهر قلب أو حين لايكون للكلمات معنى عند قائلها إذا ما ارتبط بعضها ببعض بعلاقات خارجية بحيث تشكّل سياقاً متتابعاً لامعنى له، وكذلك عن خُلق الإنسان وتدينه... إلخ. إنهما آليان بنفس المعنى السابق، حين يتحدد خُلقه وسلوكه من خارج أي من قبل القوانين الرسمية أو أحد الوعّاظ... إلخ. وباختصار حين لايكون لعقله أو إرادته أي دخل في أفعاله التي تصبح في هذه الحالة غريبة عنه[٦٠].

٣٢٧ ـ إلّا أننا يجب ألّا نبالغ في الدور الذي تلعبه الآلية في عالم الروح، فإذا كانت الآلية تلعب دوراً هامّاً في الذاكرة فلا يصح أن نوسّع هذا الدور ونفسّر طبيعة الذاكرة بالآلية ونطبق القوانين الآلية على الروح؛ إن كل مظهر الآلية في الذاكرة يكمن في أن بعض العلاقات والرموز.. إلخ، تُدرَك في ترابطها الخارجي الخالص، ثم تسترجع بهذا الترابط وحده دون الالتفات إلى معناها أو ترابطها الداخلي. فالآلية مقولة غير كافية تماماً للإدراك الشامل للعالم العضوي أو لعالم الروح. ولقد ازدهرت آراء كثيرة بتطبيقها لمقولة الآلية في غير مجالها، أي حيث لاتكون صالحة إطلاقاً لمثل هذا التطبيق ـ مثل تقسيم الروح إلى مَلَكات أو مجموعة من القوى المستقلة التي توجد جنباً إلى جنب أو القول بأن الإنسان يتألّف من جسد وروح، وأن كلّاً منهما موضوع مستقل عن الآخر إذْ ليس بينهما من حيث طبيعتهما الداخلية علاقة، وإنما هما يرتبطان ارتباطاً آلياً فحسب. وهو قول يعني أن هذا الموضوع المستقل ـ الروح ـ هو ما هو عليه وسوف يكون كذلك بمعزل عن الجسد تماماً، وعلى ذلك فسواء ارتبطت الروح بالجسد أو لم ترتبط فإن ذلك لايؤثر في طبيعتها الداخلية، فهي هي في كلتا الحالتين وهي هي من حيث طبيعتها الخاصة ذاتها. والجسد كذلك موضوع

مستقل لايؤثر ولايتأثر بعلاقة الروح.

تلك هي الآلية التي تحطم نفسها وتدحض نفسها لأنه من المحال عليها أن تبقي على الانفصال المطلق بين الطبيعة الداخلية للموضوع وبين علاقاته الخارجية.

٢ ـ الكيمائية.

٣٢٨ ـ قلنا إن الموضوعات تبدو في مقولة الآلية مستقلة، فهي لاتؤثر ولاتتأثر بعضها ببعض، فكل منها هو أشبه ما يكون «بالموناد» في فلسفة «ليبنتز» الذي يمثل ضمناً مجموع العالم، «فلا شيء يدخل الموناد من خارج: إنه كل الفكرة في ذاتها، فهو يتميز بما له من تطور خاص قل أو عظم..»[٦١]. فالموضوع لايكترث بالموضوعات الخارجية التي لاتؤثر فيه ولاتغيره ـ وهو بذلك نهب للقوى الخارجية، إنه يقف موقفاً سلبياً فيسمح لنفسه أن يُحدد تماماً من الخارج وهو نفسه لايكون له دور قط ـ إلاّ أننا إذا قلنا إنه واقع تحت ضغط الموضوعات الأخرى وإنه يسمح لنفسه أن يحدده غيره تحديداً كاملا، فإن هذا القول نفسه يعني أننا نصف طبيعته الداخلية. وتلك هي فعلاً طبيعته الداخلية.. ومن ثم فإن الموضوعات الخارجية لاتستطيع أن تحدده على هذا النحو إلاّ بناءً على طبيعته الداخلية، وطالما أن التحديد الخارجي بهذا الشكل يعود إليه نفسه، فإن هذا التحديد الخارجي هو في الواقع تحديد داخلي أو ذاتي؛ ومن ثم فالموضوع يشكل مركزاً يحدد نفسه عن طريق أنه يحد الموضوعات الأخرى لكي تحدده؛ ومن هنا فالموضوع لايرتبط بالموضوعات الأخرى ارتباطاً خارجياً فقط وليست طبيعته الداخلية في حالة حياد مع هذه الموضوعات، وإنما هو يرتبط معها عن طريق طبيعته الداخلية وعلى ذلك فالطبيعة الداخلية للموضوع لم تعد في حياد مع العلاقات الخارجية ولكنها تبدي ميلاً نحو الموضوعات الأخرى. وهذا الميل هو الطبيعة الداخلية للموضوعات، فإذا كانت حركة الأجرام السماوية تبدو كما لو كانت هذه الأجرام لاترتبط إلاّ برباط خارجي فحسب، وإنما تكون على ما هي عليه بغض النظر عن هذه العلاقات المتبادلة بينها، فإن الأمر يختلف في حالة الكيمائية فالموضوعات التي ترتبط كيمائياً هي ما هي عن طريق هذا الميل وحده. (موسوعة ١٩٤).

٣٢٩ ـ لقد كانت الطبيعة الداخلية للموضوعات في مقولة الآلية تتسم بالحياد، فكل موضوع هو ما هو عليه من ذاته وفي استقلال كامل عن الموضوعات الأخرى: شأنه في ذلك شأن غيره؛ وبالتالي فوجود الموضوعين له

سمة واحدة، فكل منهما له هذه السمة المميزة وهي أنه لايؤثر في الموضوع الآخر، وبما أن هذه السمة يتمتع بها الموضوعان، فإنهما يكونان موضوعاً واحداً. ومن هنا يندمج الموضوعان ويصبحان شيئاً واحداً.

وفي هذا الاندماج تختفي الطبائع الداخلية المنفصلة، وتتلاشى الخواص النوعية والكيفيات الخاصة للموضوعين ـ وهذا التطور الذي يكشف عنه سير الجدل هو الكيمائية.

٣ ـ الغائية

٣٣٠ ـ الخاصية الرئيسيـة للفكر في مقولة الآلية هي التخارج، وهذا يعني أن الفكر حين انتقل إلى الموضوعية فقد أخصّ خصائصه؛ ذلك لأن السمة المميزة للفكر هي وحدة الأضداد؛ أو هي التداخل الذي يعني التوحيد بين العوامل المتميزة بحيث تبدو متحدة اتحاداً مطلقاً ومتميزة تميزاً مطلقاً في وقت واحد، إلاّ أن سير الجدل في مقولة الكيميائية قد كشف عن اعتماد متبادل بين الموضوعات، ومن هنا فقد عادت وحدة الأضداد إلى الظهور من جديد.

وتلك أول علامة من علامات العودة إلى الذاتية أو عودة الفكـر إلى نفسه، فلا شك أن الفكر موجود في مقولتي الآلية والكيمائية، ولكنه وجود ضمني، ومن هنا كانت هاتان المقولتان تمهدان لمقولة الغائية التي يظهر فيها الفكر صريحاً ويوجد وجوداً حقيقياً (٦٢) . وذلك حين يتحرر من الموضوع وما فيه من تخارج ويعود إلى نفسه أو إلى وجوده الخاص. ويكون مثله في هذه الحالة مثل الروح التي هربت من سجنها الطويل حين تتحرر من الجسد. وطالما أن الفكر قد تحرر الآن فهو يعارض الموضوع، كما أن الموضوع يقابله ويعارضه، ولاتكون علاقته بالفكر إلاّ كعلاقته بمثل أعلى ينبغي أن يهدف إليه أو غاية يسعى إليها وتلك هي الغائية.

٣٣١ ـ وقد تكون هذه الغاية موضوعاً آخر متميزاً عن الموضوع الأول. وتلك هي الغاية الخارجية المحددة او المتناهية، كما هي الحال حين نستخدم المال كوسيلة للحصول على غاية هي الطعام، فالمال والطعام موضوعان متميزان تماما ويمكـن لكـل منهما أن يوجد بدون الآخر؛ والقمر بالمثل يُنظَر إليه أحياناً على أنه يضيء للإنسان طريقه في الليل، ولكن الإنسان والقمر موضوعان متميزان لايوجد الواحد منهما بفضل الآخر، ولايعتمد كل منهما على الآخر.

وقد تكون الغاية من ناحية أخرى داخلية، وتلك هي الصورة الحقيقية للغائية حين توجد الوسيلة والغاية كل منهما بـالآخر وعن طـريقه، وبحيث لايكون لأحدهما وجود بدون الآخر. ويمكن أن نفهم هذه الفكرة جيداً إذا أشرنا إلى تصور أرسطو للحياة فالحياة أو الروح هي في نظر أرسطـو «صورة» للجسم، والصورة عبارة عن وظيفة وغاية وتنظيم، فالكائن الحي ليس له غاية خارج نفسه إنه غاية ذاته. وباعتباره غاية فهو الصورة والمبدأ المنظم أو الاتحاد. وباعتباره وسيلة فهو المادة التي تتشكل فيها هذه الصورة، ومن ثم كانت الصورة أو الكلي أو الفكر هو عالم الاتحاد وهو الغاية والمادة التي هي عامل التعدد هي الموضوع وهي الوسائل.

وعلى ذلك فالكائن الحي يقدم لنا أفضل الأمثلة عن الغاية الداخلية أو الغائية الحقيقية، فهو يتألف من شيئين منفصلين ويواجه كل منهما الآخر كوسيلة وغاية.

ولكن الوسيلة والغاية عبارة عن وجهين لشيء واحد هو الكائن نفسه، فجميع الأعضاء ـ والأشياء المنفصلة تعمل في تناسق من أجل الغرض الذي يرمي إليه الكل، وهذا الغرض الذي يستهدفه الكل هو في بساطة حياة الكل ذاتها. فهو ليس شيئاً خارجاً عن الكائن فالكائن يوجد لذاته، والأجزاء وجدت لتخدم الكل، ومن ثم كانت الأجزاء هي الوسيلة، وكان الكل هو الغاية، بيد أن الكل والأجزاء شيء واحد يُنظر إليه تارة على أنه متعدد وتارة أخرى على أنه وحدة، وعلى ذلك فالوسيلة والغاية شيء واحد، فالكائن إذا ما نُظر إليه على أنه تعدد كان وسيلة، وإذا نظرنا إليه على أنه وحدة كان غاية، فالوسيلة والغاية وجهان لشيء واحد. وقلْ مثل ذلك في الدولة التي يمكن أن يُنظَر إليها على أنها غاية الأفراد، ولكن الدولة في نفس الوقت هي الأفراد(٦٣).

جـ ـ الفكرة

٣٣٢ ـ الفكرة هي الفكر وقد اكتمل أو هي الحقيقة الموضوعية، أو هي الحقيقة بما هي كذلك. وكل ما هو حقيقي يكون كذلك بالقياس إلى فكرته، أو يمكن أن نقول إن الشيء لايكون حقيقياً ما لم يكن هو نفسه فكرة. وكثيراً ما استخدمت كلمة الفكرة في الفلسفة وفي الحياة العامة بمعنى التصور وبمعنى مجرد التمثل، كما هي الحال حين أقول مثلاً «ليس عندي فكرة عن هذا القانون، أو عن هـذا المبنى، أو عن هؤلاء الجيـران». فـالفكـرة هنـا تعني التمثـل

«Vorstellung» ولا شيء غير ذلك بل هي تعني التمثلات المستمدة من الإدراكات الحسية على وجه التحديد. وقل مثل ذلك في عملية الفهم حين تكون تمثلاً للمضمون الحسي: فحين تصف الطريق لعابر سبيل وتقول له إن عليه أن يسير حتى نهاية الطريق ثم يدور على اليمين، ويجيبك بأنه «فهم قولك» فإن المقصود بالفهم هنا هو إدراك الأمر في صورة تمثل.. ومن هنا كان علينا أن نميز دائمًا بين الفكرة التي هي حقيقية موضوعية وبين التمثلات وما إلى ذلك.

وفضلاً عن ذلك فإن علينا أن نرفض ما يقوله الناس من أن الفكرة لاتوجد بالفعل، أو أنها ليست حقيقة واقعة، وأنها عبارة عن مجردأفكار، لأن معنى ذلك أن الفكرة ذاتية فحسب؛ ولو صح وكانت الفكرة ذاتية وعارضة فحسب، فإنها لن تكون لها قيمة أبعد من ذلك(٦٤). غير أن الفكرة كما يبين لنا سير الجدل هي وحدة الذاتية والموضوعية(٦٥). فقد انتهينا في مقولة الغائية إلى أن الوسيلة والغاية قد انصهرتا في وحدة واحدة. ورأينا أن الأعضاء المنفصلة في الكائن الحي هي وسيلة حياة الكل، بينما نجد أن الغاية هي الاتحاد المنظم أو هي الكل نفسه منظوراً إليه من زاوية أخرى، فالوسيلة والغاية بهذا الشكل متحدتان في هوية واحدة، فالوسيلة هي الكائن الحي منظوراً إليه على أنه كثرة أو تعدد. والغاية هي الشيء نفسه منظوراً إليه على أنه وحدة أو اتحاد. ونجد كذلك أن عامل التعدد أو الوسيلة هو جانب الموضوعية. وعامل الاتحاد أو الوحدة أو الغاية هو جانب الذاتية، وعلى ذلك فحين تنصهر الوسيلة والغاية في اتحاد واحد، فإن ذلك يعني أن الذات والموضوع قد انصهرا في هوية واحدة. ومن هنا فقد وصلنا إلى مقولة يتحد فيها الموضوع والذات في هوية واحدة، وهذه المقولة هي الفكرة(٦٦).

٣٣٣ ــ وإذا سأل سائل: وما البرهان على أن الفكرة هي الحقيقة الموضوعية؟ لكان الجواب هو: أن البرهان على ذلك إنما يتمثل في الاستنباط كله، وفي تطور الفكر منذ بداية سيره إلى هذه النقطة التي وصلنا إليها؛ ذلك لأن الفكرة هي نتيجة سير الجدل كله منذ أن بدأنا بالوجود الخالص حتى الآن. ومن هنا فالمراحل التي درسناها حتى الآن وهي الوجود والماهية والفكر الذاتي والموضوعي ليست مراحل دائمة أو تقوم بذاتها، ولكن الجدل يكشف لنا عن تطورها، وأنها ليست إلاّ عناصر حية في تكوين الفكرة(٦٧). ولذلك يمكن أن توصف الفكرة بطرق شتى: فيمكن أن يُقال إنها العقل (بالمعنى الفلسفي لهذه الكلمة) أو هي وحدة الذات والموضوع، أو وحدة المثالي والواقعي أو المتناهي

واللامتناهي، أو النفس والجسم، وعلى أنها الإمكان الذي يجد في داخله تحققه الفعلي، فكل هذه الأوصاف تنطبق على الفكرة لأنها تشمل في جوفها جميع العلاقات السابقة. (موسوعة ٢١٤).

٣٣٤ ـ ومن اليسير على الفهم أن يبين أن كل ما يُقال عن الفكرة إنما يناقض نفسه. ويمكن أن يريد على الفهم في هذا الزعم، وهذا الرد يتم فعلاً في مقولة الفكرة، إلاّ أن هذا العمل ليس سهلا كعمل الفهم، فالفهم يستطيع البرهنة على أن الفكرة تناقض نفسها، لأن ما هو ذاتي فقط وسيظلّ دائمًا أبداً يعارض الموضوعي. والمتناهي ليس إلاّ متناهياً فحسب، وسيظل دائمًا نقيضاً للامتناهي، إذْ لايمكن له أن يتحد مع اللامتناهي، وقلْ مثل ذلك في جميع الحدود التي ذكرناها آنفاً. أمّا نظرية المنطق كما يكشف عنها سير الجدل فهي تقول عكس ذلك تماماً، فالمنطق هو الذي يفند ذلك كله ويبين أن الذاتي الذي يظلّ ذاتياً فحسب ليس حقيقياً. وكذلك الحال مع الموضوعي؛ والمتناهي، واللامتناهي . . . إلخ. وإنما كل منها ليس إلاّ حداً متناهياً ينقلب إلى ضده وفي هذا الانتقال تكمن حقيقته حيث يصبح عاملاً في وحدة واحدة مع نقيضه.

إن الفهم الذي يقحم نفسه في دراسة الفكرة إنما يقترف خطأين: الأول هو أنه يتناول أطراف الفكرة لا كما تُفهم في وحدتها العينيّة، وإنما تراه يبقي على هذه الأطراف في تجريدها، ويبدو خطؤه واضحاً حين يعبر عن العلاقات بين هذه الأطراف. والخطأ الثاني: هو اعتقاده أن اشتمال الفكرة على السلب أو التناقض ليس أمراً داخلياً يحدث في جوف الفكرة وإنما هو شيء خارجي: . . والواقع أن الفكرة من ناحية أخرى هي المنهج الجدلي الذي يتناول بالدرس حدود الفهم وما يضعه من اختلاف بين هذه الحدود، ويقوم برد التباين إلى الوحدة. وهذه العملية لاتحدث في الزمان، ولاتحدث بأية طريقة أخرى[٦٨].

٣٣٥ ـ وإذا كنا قد انتهينا إلى أن الفكرة هي وحدة الذاتية والموضوعية أو أنها الحقيقة في ذاتها ولذاتها. فمعنى ذلك أن كل شيء يتحدد بالقياس إليها، ولكن لاينبغي أن نظن أنها ليست إلاّ هدفاً أو غاية ينبغي علينا أن ننشد الوصول إليها بينما تظل هي دائمًا تمثل عالماً وراء هذا العالم، بل يجب بالأحرى أن نعرف أن كل ما هو موجود هو كذلك بقدر ما يعبر عن الفكرة، فالفكرة ليست شيئاً ينبغي على العالم الذاتي والعالم الموضوعي أن يتفق معه، وإنما هذان العالمان نفسهما هما الاتفاق بين الواقع والفكرة[٦٩].

وهناك تصور خاطىء محتمل كذلك لابدّ من اجتنابه بعناية، فالتوحيد بين الذات والموضوع في هوية واحدة، وهو الذي وصلنا إليه الآن ليس هوية فارغة، فالوحدة ليست وحدة متجانسة تخلو من كل تمييز ويمحي ما فيها من اختلاف وتباين، وإنما الاختلاف والتباين باقٍ داخل الوحدة وهي لهذا وحدة عينية، فالجانبان يظلان متميزان داخل اتحادهما في هوية واحدة وهذه الهوية من ناحية أخرى ليست مجرد نقطة محايدة بين الاثنين، فلا يصح أن نقول إن هذه الوحدة لا هي بالذات ولا هي بالموضوع، وإنما هي شيء محايد يخلو من كل تحديد وبالتالي من كل طابع أو سمة، لأنها في هذه الحالة ستكون أشبه ما يكون «بالليل الذي تبدو فيه كل الأبقار سوداء».

٣٣٦ ــ وتقع الفكرة في ثلاث مراحل: فأول صورة من صور الفكرة هي الحياة أو الفكرة في صورتها المباشرة، والصورة الثانية هي صورة التمييز وهي الفكرة في صورة المعرفة. أمّا الصورة الثالثة والأخيرة فهي الفكرة المطلقة وهي آخر مراحل الفكرة الشاملة، وهي تضع نفسها على أنها في نفس الوقت المرحلة الأولى التي لها وجود من ذاتها.

١ ــ الحياة

٣٣٧ ــ تلحق فكرة الحياة بموضوعات عينية تجريبية، حتى إنه ليبدو أننا بهذه الفكرة قد تجاوزنا دائرة المنطق وفقاً للفكرة الشائعة عما يدرسه المنطق من موضوعات. ولاشك أن المنطق إذا ما اقتصر على دراسة صور الفكر الفارغة الميتة، فلا يمكن أن يعرض لمثل هذه المقولة. لكن إذا كان المنطق يدرس الحقيقة المطلقة، وإذا كانت الحقيقة المطلقة بما هي كذلك تكمن في عملية المعرفة، فإن المعرفة على ذلك لابدّ أن تكون هي نفسها ــ على الأقل ــ موضوعاً لدراسة المنطق. . ولكن قبل دراسة المعرفة يجب أن ندرس ما تقوم عليه هذه المعرفة، أعني أن ندرس أولاً الفكرة في مباشرتها. والفكرة في مباشرتها هي: الحياة(٧٠).

٣٣٨ ــ ولكن ماذا نعني بفكرة الحياة؟ وكيف يؤدّي بنا سير الجدل إلى هذه الفكرة؟ لقد انتهينا إلى أن الوسيلة هي التعدد، وأن الغاية هي الوحدة التي تجمع التعدد في اتحاد واحد. ولقد قلنا إن الوسيلة أو التعدد لاتوجد إلّا في الغاية وعن طريقها، والاتحاد لايوجد إلّا في التعدد وعن طريقه، فلا يمكن لأحدهما أن يوجد بذاته، فكل منهما هو ما هو عن طريق الآخر، وفضلاً عن

ذلك فهما ليسا لونين من الوجود وإنما هو وجهان لوجود واحد. وهذا التصور للوحدة التي تكمن طبيعتها كلها في التعدد، والتعدد الذي تكمن طبيعته كلها في تكوينه لهذه الوحدة ــ هذا التصور يؤلّف ما نسميه مقولة الحياة(*). ولاشك أن الحياة العضوية هي مثل لهذا التعدد في الوحدة، فالكائن الحي مؤلف من أجزاء أو أعضاء وهي ما هي عليه عن طريق علاقتها بغيرها من الأعضاء، وهي جميعاً في خدمة الحياة ككل فاليد المبتورة كما لاحظ أرسطو ليست يداً إلّا بالاسم فقط[٧١]. ومعنى ذلك أن الطبيعة الجوهرية لهذا العضو تتوقف على علاقته بالكل الذي هو جزء منه، فإذا هدمت هـذه العلاقة فإنك بذلك تهدم طبيعته الجوهرية... ومن ثمّ فأجزاء الجسم الحي هي تعدد تكمن طبيعته كلها في ارتباطها في وحدة الكائن الحي، والعكس فإن وحدة الكائن الحي ليس لها معنى ولا حتى وجود إلّا في كثرة أعضائه(**).

٣٣٩ ــ وأول وجه من أوجه الحياة هو الوجه المباشر أعني هذه الحياة أو الكائن الحي الفرد أو الفرد الحي، وفيه نجد التعدد والوحدة في اتحاد مباشر ومع ذلك فهما متميزان. فمن حيث اتحادهما في هوية واحدة تكون العلاقة بينهما هي علاقة الذات بنفسها، وبما أنهما متمايزان فإن العلاقة بينهما هي علاقة الذات بالآخر الذي يقف في مقابلها ويواجهها على أنه اللاذات، إلّا أن الكائن الحي يجاهد للتغلب على هذا العنصر الآخر، وهذا الصراع الذي يقوم به الكائـن الحـي لكي يتغلب على ضده هو الوجه الثاني للحياة وهو عمليـة الحياة. وحين يمتص الكائن الحي العنصر الآخر في جوفه لايعود فرداً كما كان وإنما يصبح جنساً أو نوعاً وهذا هو الوجه الثالث والأخير من أوجه الحياة(***).

٢ ــ المعرفة

٣٤٠ ــ الكائن الحي الآن لايرتبط بغيره وإنما يرتبط بنفسه

(*) عنصر التعدد يسميه هيجل بالجسم، وعنصر الوحدة أو الاتحاد يطلق عليه اسم النفس «Seele».

(**) يرى «ستيس» أن إطلاق هيجل اسم الحياة على هذه المقولة راجع إلى أنها تمثل في وضوح هذه الواقعة التجريبية إلّا أننا ينبغي الّا نظن أن هيجل قد استنبط هنا كل ما لهذه الواقعة من مضمون. راجع «فلسفة هيجل» فقرة ٣٨٩ وفقرة ٣٩٠.

(***) أوجزنا هذه المراحل الثلاث لانها لاتمثل في الحقيقة استنباطاً منطقياً أولياً «وإنما تعتمد إعتماداً تاماً على عناصر جُمعت بطريقة تجريبية» ستيس المرجع السابق فقرة ٢٩٣ «كـما أنها يبدو فيها الكثير من الخلط والغموض» ستيس ٣٩١ وميور «دراسة لمنطق هيجل» ص ٢٦٤ ــ ٢٦٥.

فحسب، لأنه لايوجد شيء يرتبط به، لاشيء سوى نفسه؛ ومع ذلك فهو يميز نفسه من نفسه داخل هذه العلاقة الذاتية فهو يخرج من ذاته عنصراً يواجهه، وهذا العنصر الذي يخرج منه هو العالم الخارجي، وعلى ذلك فلدينا هنا نتيجتين هما: ١ ـ الكائن الحي يواجه العالم الخارجي. ٢ ـ العالم الخارجي ليس خارجاً عنه فحسب وإنما هو كذلك داخل فيه، لأنه على الرغم من أن العالم الخارجي هو آخر إلّا أن هذا الآخر قد خرج من الكائن الحي وما يظهر من الكائن الحي ليس إلّا الكائن الحي نفسه وهو لذلك يظل داخل الكائن الحي، ومعنى ذلك أن هناك عالماً خارجيّاً عني، ولكن هذا العالم يظهر في صورة تمثل داخل وعيي أو شعوري أو داخل ذاتي وتلك هي المعرفة.

ويمكن أن ننظر إلى المعرفة من زاويتين: فالذات من ناحية يمكن أن تكون سلبية أو منفعلة أي أنها تتقبل العالم الخارجي كما هو. وهذه هي المعرفة المناسبة أو البسيطة فالموضوع هنا هو الذي يشكل الوعي وليس الوعي هو الذي يشكل الموضوع، إذْ أن هدف المعرفة المناسبة أن تعرف العالم كما هو. فهي لاتهدف إلى تغييره وإنما تتقبله تقبلاً سلبياً. ويمكن من ناحية أخرى أن يُنظر إلى الذات على أنها إيجابية نشطة تنشد تشكيل العالم حتى يتسنى لها أن تظهره في اتساق مع نفسها وهذه هي الإرادة وهي مبدأ العمل الذي لايتقبل العالم تقبلا سلبيّاً وإنما هو ينشد تغيير العالم ليجعله متفقاً مع أهدافه الخاصة(٧٢) ومن هنا فإن المعرفة تنقسم قسمين:

(أ) المعرفة المناسبة. (ب) الإرادة(*).

٣٤١ ـ والمعرفة المناسبة هي بالضرورة معرفة متناهية، ذلك لأنها لاتستطيع أن تصل إلّا إلى الحقائق المتناهية فحسب، ويرجع تناهي هذه المعرفة إلى أنها لاتمثل الحقيقة بأكملها، فنحن نجدها تنظر إلى العالم على أنه شيء مُعطى، شيء خارجي يقابلها ويحدها. ومن هنا فإن هذا اللون من المعرفة يركز على وجهة النظر التي تفصل بين الذات والموضوع وتفشل في إدراك وحدتهما. وهذه بصفة عامة هي المعرفة التي تؤكّد التباين والاختلاف وتتجاهل الهوية. ولهذا فهي معرفة الفهم. فإذا ما تساءلنا لماذا يتخذ الوعي هذه الصورة فسوف نجد الإجابة هنا في هذه المرحلة التي وصلنا إليها، فمعرفة الفهم هنا قد تم

(*) نلاحظ أن هيجل قد تخلّ هنا عن التقسيم الثلاثي الذي يسير عليه دون أن يفسر سبب ذلك.

استنباطها وعلى ذلك فهي تعرض نفسها في هذه المرحلة من مراحل سير الجدل باعتبارها مرحلة ضرورية في التطور الذاتي للعقل الخالص.

وتُعتبر هذه المعرفة المتناهية في جانب من جوانبها معرفة تحليلية، وفي جانب آخر معرفة تأليفية أو تركيبية. ولقد اعتاد الناس أن ينظروا إلى هذين المنهجين ـ المنهج التحليلي والمنهج التركيبي على أنهما يعتمدان اعتماداً كلياً على رغباتهم الخاصة وأن اختيار أحدهما دون الآخر يتوقف على مشيئتهم غير أن ذلك وهم خاطىء. إن اختيار أحدهما دون الآخر وسيلة للبحث يعتمد أساساً على موضوعات البحث نفسها، فهي وحدها التي تحدد المنهج الذي تسير عليه. وأول ما يظهر من هذين المنهجين هو المنهج التحليلي الذي يقوم بدراسة الموضوعات الفردية ويردّها إلى الكليات، أي إلى الجنس أو القانون أو ما شابه ذلك. والفكر هنا لايكون أكثر من نشاط يقوم بعملية تجريدية، وهذا هو معنى الفكر كما فهمه «جون لوك» والفلاسفة التجريبيون بصفة عامة، فالمعرفة ـ على ما يقولون ـ ليست إلاّ تحليل الموضوعات العينية وردها إلى عناصرها المجردة ثم دراسة هذه العناصر في عزلتها عن الموضوعات. وهذه المعرفة تهدف إلى دراسة الموضوعات كما هي في حقيقتها وهي لهذا تقع في تناقض حين تحلل الموضوعات إلى كليات مجردة؛ فعالم الكيمياء ـ مثلاً ـ الذي يضع قطعة من اللحم الحي في أنبوبة اختبار ثم يقوم بتحليلها بطرق شتى ويخبرنا في النهاية أنها تتكون من نتروجين، وكربون، وأيدروجين.. إلخ، يمكن أن تكون معلوماته صحيحة غير أن هذه المواد المجردة لم تعد لحمًا حيّاً. ونفس هذا الخطأ يقع فيه عالم النفس التجريبي حين يقوم بتحليل السلوك إلى مظاهره المختلفة ثم يبقي على هذه المظاهر في عزلة وانفصال؛ فالموضوع الذي يخضع للتحليل يدرسه كما لو كان نوعاً من البصل تنزع قشرته واحدة بعد الأخرى[٧٣]. أمّا المنهج الثاني فهو المنهج التأليفي وهو يسير عكس المنهج التحليلي، فإذا كان هذا الأخير يبدأ من الموضوعات الجزئية ثم يمضي صعداً إلى الكليات، فإن المنهج التأليفي يبدأ من الكليات ثم يهبط منها سفلاً إلى الجزئيات؛ وإذا كان المنهج التحليلي هو المنهج الذي يأخذ به العلم والفلاسفة التجريبيون بصفة عامة، فإن المنهج التأليفي هو المنهج الذي تأخذ به الرياضة ومَنْ حاول من الفلاسفة تطبيق المنهج الرياضي في مجال الفلسفة، فالرياضيات تبدأ من الكليات وهي هنا التعريفات والبديهيات وما شابه ذلك ثم تهبط منها إلى ما يلزم عنها من نظريات جزئية. ولقد حاول الفلاسفة التجريبيون تطبيق المنهج التحليلي في مجال الفلسفة كما فعل

لوك وغيره، كما أنك تجد من الفلاسفة مَنْ سمح لنفسه بالانزلاق إلى تطبيق المنهج التأليفي في الفلسفة كما فعل اسبينوزا حين بدأ بالتعريفات وذهب مثلاً إلى أن الجوهر علّة ذاته؛ وعلى الرغم من أن تعريفاته حقائق إلاّ أنها حقائق من جانب واحد فقط وهو ما يكشف عنه سير الجدل.

وهذان المنهجان لازمان وقد حققا نجاحاً في مجاليهما، إلاّ أنهما لايصلحان للمعرفة الفلسفية لأنهما يبدآن من فروض، ثم يسيران على مبدأ الفهم ويخضعان لقانون الهوية الصوري. أمّا المنهج الفلسفي فهو منهج تحليلي وتأليفي في آنٍ معاً، وليس معنى ذلك أنه مجرد جمع لهذين المنهجين المتناهيين وإنما هو يمزج بينهما ويدمجهما في ذاته بحيث ترى التحليل والتأليف في كل خطوة من خطوات سيره. وهذا المنهج الفلسفي هو المنهج الجدلي الذي يُسمى كذلك بالمنهج المطلق لأنه يخلو من كل افتراض وتحكمه الضرورة في جميع خطواته، وهو عبارة عن مركب المنهجين السابقين، فهو حين يتقدم من الكلي المجرد عن طريق التخصيص شيئاً فشيئاً إلى الفردي العيني فهو تأليفي، وهو لأنه يبدأ من المباشرة ويتقدم خلال التوسط إلى الكلي العيني الذي يحوي المباشرة السابقة داخل جوفه فهو لذلك تحليلي[٧٤].

٣٤٢ ـ وإذا كانت المعرفة تأخذ العالم كما هو، فإن الإرادة تحاول تشكيله بحيث يصبح كما ينبغي أن يكون[٧٥] ولكن الإرادة متناهية أيضاً شأنها شأن المعرفة ولنفس السبب فعلى الرغم من أنها تحاول تشكيل العالم إلاّ أنها تنظر إليه على أنه مُعطى من خارج، أو أنه مادة موجودة فعلاً تمارس فيها نشاطها، ومن هنا كان العالم لايزال غريباً يواجه الإرادة ويحدها. ولأن الإرادة متناهية بهذا الشكل ولأنها لاتزال تفصل فصلاً مطلقاً بين الذات والموضوع ، بين الوسيلة والغاية، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون ـ لهذا السبب فإنها لاتزال تنظر إلى الخير على أنه عمل لم يتحقق بعد في العالم، فما هو موجود هو الموضوع وما ينبغي أن يكون هو الذات ولهذا فهي لم تصل بعد إلى ربط الذات والموضوع في هوية واحدة، وهو أمر لن يتحقق إلاّ في مقولة الفكرة المطلقة وحدها. ومن ثمّ فما هو كائن وما ينبغي أن يكون يظهران على أنهما شيئان مختلفان أتم الاختلاف؛ ويتخذ عمل الإرادة صورة سلسلة لامتناهية من المحاولات نحو الخير الذي لن يتحقق أبداً لأنه لو تحقق وأصبح العالم كما ينبغي أن يكون فسوف ينتهي نشاط الإرادة ومن ثم فإن الإرادة نفسها تسعى إلى عدم تحقيق غايتها. وهذا هو معنى قولنا إن الإرادة متناهية، إلاّ أن هذا التناهي ليس مطلقاً

وإنما تسير الإرادة نحو إلغائه ونحو حل ما فيها من تناقض؛ ويتم ذلك حين نصل إلى الفكرة المطلقة التي هي وحدة الفكرة النظرية والعملية والتي تمثل الموقف السليم للمعرفة العقلية.

٣ ـ الفكرة المطلقة.

٣٤٣ ـ الفكرة المطلقة هي وحدة الفكرة النظرية والعملية وذلك يعني أنها تجمع في جوفها فكرة الحياة وفكرة المعرفة. ولهذا يمكن القول إن للفكرة المطلقة دوراً جدلياً مزدوجاً فهي من ناحية مركب الحياة والمعرفة، وهي من ناحية أخرى مركب المعرفة المناسبة والإرادة، وفضلاً عن ذلك فليس لها تقسيمات فرعية، وذلك لأن الحركة الجدلية التي كانت تميز الفكر قد أصبحت في الفكرة المطلقة نشاطاً خالصاً[٧٦]. وطالما أنه لم يعد هناك انتقال ولا مقولات فرعية، فإنه لم يعد أمامنا سوى الفكرة المطلقة بنقائها الخالص وهي لذلك الصورة الخالصة للفكر وللعقل الخالص، وهي حين تتأمل مضمونها فإنها لاتتأمل في الوقت نفسه إلاّ ذاتها فحسب. وهذا المضمون هو في الواقع نسق المنطق كله، وجميع المراحل التي مرّ بها هذا المضمون وخلفناها وراءنا هي منهج هذا المضمون[٧٧].

٣٤٤ ـ ولكي نفهم كيف يمكن أن تكون الفكرة المطلقة وحدة الفكرة النظرية والعملية، علينا أن نعود إلى مقولة الإرادة، حيث نجد أن الإرادة متناهية ـ كالمعرفة سواء بسواء ـ لأنها تنظر إلى الموضوع أو العالم الخارجي على أنه يعارضها أو على أنه غريب عنها ـ ومن هنا نجد في الإرادة ذلك التناقض الذي أشرنا إليه، فهي تضع أمامها غرضاً أو هدفاً أو غاية تسعى إلى تحقيقها. وهذه الغاية هي الخير. ومن هنا تنظر إلى هذا الخير على أنه الحقيقة الوحيدة أو على أنه ماهية العالم الحقة كما ينبغي أن تكون، في الوقت الذي تنظر فيه إلى الموضوع على أنه مجرد ظاهر أو غير حقيقي، إلاّ أنه يمكن النظر إلى الخير من ناحية أخرى على أنه غير حقيقي طالما أنه لم يتحقق بعد أو لأنه يكمن في ضمير الغيب فهو لايملك وجوداً موضوعياً بعد. وهذا التناقض يبدو صريحاً في تلك المحاولات التي لا آخر لها والتي يبذلها العالم لكي يكون أفضل مما هو عليه أعني في سبيل الوصول إلى الخير الذي لن يبلغه مطلقاً. وهذا التناقض هو النقص في مقولة الإرادة، وهو نقص يدفعنا إلى السير نحو الفكرة المطلقة. وتكمن جذور هذا النقص في القول بأن الذات والموضوع لايزال كل منهما يواجه الآخر ويضاده، وأن الموضوع ليس إلاّ مادة غريبة تأتي إلى الإرادة من الخارج؛ ومن

هنا فإن التناقض يمكن أن يزول بطريقة واحدة فقط: عن طريق مقولة لايكون فيها الموضوع غريباً عن الذات التي تريد وإنما متحداً معها في هوية واحدة، وصراع الفكر في سبيل هذا التوفيق يبدو نشاطاً وعملا، فالإرادة تستهدف الخير، ولكن الخير لم يتحقق في العالم الخارجي فهو من ثم ليس موضوعياً، وإنما مجرد مثل أعلى ذاتي، والإرادة مع ذلك تعمل وتنشد إرغام الموضوعية لكي تتفق مع الذاتية، إنها تكافح لكي تتحد الموضوعية والذاتية في هوية واحدة وبالتالي لكي تتغلب على تناهيها إذا جعلت الموضوع مألوفاً وغير غريب عنها، والإرادة حين تعمل تعرف تماماً عدم كفايتها، وهكذا تتحول الإرادة إلى مقولة المعرفة حين تعرف أن الحق لايمكن أن يكون عبارة عن مجرد هذا التأمل لخير هو نفسه ذاتي فحسب.

٣٤٥ ـ وحين نتحدث عن الفكرة المطلقة فقد نظن أننا وصلنا في نهاية الأمر إلى الحق الصراح وإلى خلاصة الحقيقة كلها فننغمس في حماس هائل للفكرة المنطقية؛ غير أن علينا أن نعرف أن المضمون الحقيقي لها هو النسق كله الذي وصلنا هنا إلى آخر مراحله. وقد يُقال كذلك إن الفكرة المطلقة هي الكلي إلاّ أن هذا الكلي يجب أن يُفهم بالمعنى الحقيقي، بمعنى أن الجزئي ليس عنصراً غريباً عنه وإنما هو جزء منه، فلا يُفهم الكلي بالمعنى المجرد، وإنما على أنه الصورة المطلقة التي تحتفظ في جوفها بجميع المقولات السابقة. ويمكن أن نقارن الفكرة المطلقة ـ من هذه الزاوية ـ برجل عجوز يؤمن بعقيدة يؤمن بها طفل صغير وسوف نجد أن عقيدة الرجل العجوز مشحونة بمعانٍ كثيرة اكتسبها خلال حياته الطويلة. وحتى إذا ما فهم الطفل حقائق الدين فإنه لن يستطيع أن يتخيلها إلاّ كشيء يقع خارج الحياة بأسرها وبعيداً عن العالم كله. وقل مثل ذلك في الحياة البشرية ككل وما تمتلىء به من أحداث. فكل الأعمال فيها تتجه نحو غاية أو هدف، وحين تتحقق تجد الناس يُدهشون من أنهم لايجدون شيئاً آخر غير ما كانوا يرغبون فيه. وحين يتعقب إنسان ما خطوات حياته فقد تبدو له النهاية محدودة وضئيلة جدّاً: مع أن هذه النهاية تشمل سياق حياته كلها. وكذلك مضمون الفكرة المطلقة فهو يمثل الأرض الفسيحة التي سرنا عليها حتى وصلنا إلى اللحظة الراهنة. فقد وصلنا أخيراً إلى اكتشاف أن التّطور ـ كله ـ هو الذي يشكل المضمون أعني مضمون الفكرة الشاملة ومضمون العقل الخالص وهذه الحركة التي سار فيها التطور هي المنهج الجدلي. إن ميزة الفيلسوف في الواقع هي أنه يرى كل شيء ضيق محدود إذا ما عُزل عن غيره

من الأشياء. وهو يعلم أكثر من غيره أن ما يضفي على الشيء قيمته الحقيقية هو علاقته بالكل الذي يشكل فيه عنصراً عضوياً وهذا ما وصلنا إليه الآن. فما وصلنا إليه هو التعرّف على أن المضمون لاينفصل عن التطور الحي للفكرة الشاملة، وكل مرحلة من المراحل التي درسناها ليست إلّا تصويراً للمطلق وتحديداً للعقل الخالص في صورة محدودة ولهذا كان لابدّ من السير نحو الكل: وتطور هذا الكل هو ما نسميه بالمنهج(٧٨).

٣٤٦ ـ وحين نصل إلى الفكرة المطلقة فإننا نكون قد عدنا من جديد إلى النقطة التي بدأنا منها، لكن هذا العود هو في الحقيقة تقدم أيضاً: فقد بدأنا بالوجود، أو الوجود الخالص على وجه التحديد، وها نحن أولاء ننتهي إلى الفكرة المطلقة التي هي نفسها وجود، ولكن هذه الفكرة التي لها وجود هي الآن: الطبيعة. وهكذا يكتمل عرض المنهج الجدلي حين ننتهي من تحليل العقل الخالص، أو بمعنى أكثر دقة حين ينتهي حوار العقل الخالص مع نفسه، ذلك الحوار الذي يفضّ فيه مكنوناته ويبين علاقتها بعضها ببعض.

حواشي الفصل الثالث من الباب الثالث

(١) G.R. Mure: «A Study»; p. 29.

(٢) Hegel: Greater Logic, Vol. II. p. 211.

(٣) Hegel: Enc., 162.

(٤) Hegel: Enc., 114.

(٥) Greater Logic, Vol. II, p. 211-12.

(٦) G.R. Mure: «A Study», p. 151-2.

(٧) Hegel: Greater Logic, Vol. II. p. 235-6.

(٨) Hegel: Enc. 160 Z.

(٩) Hegel: Enc. 163 Z.

(١٠) G.R. Mure: «A Study»; p. 153.

(١١) W.T. Stace: op. cit. 319.

(١٢) Hegel: Greater Logic, Vol. II, p. 236.

(١٣) Hegel: Enc. 164. وكذلك الدكتور بدوي في «الزمان الوجودي» ص ١٢ ط ٢.

(١٤) Hegel: Enc. 171 Z.

(١٥) Hegel: Enc. 167.

(١٦) G.R. Mure: «A Study», p. 170.

(١٧) G.R. Mure: op. cit., p. 170.

(١٨) Hegel: Enc. 166. Z.

(١٩) Hegel: Enc. 172 Z.

(٢٠) Hegel: Enc. 177 Z.

(٢١) J.N. Findlay: «Hegel»; p. 235.

(٢٢) Hegel: Enc. 177 Z.

(٢٣) J.N. Findlay: «Hegel»; p. 238.

(٢٤) Hegel: Enc. 181.

(٢٥) W.T. Stace: op. cit. 352.

(٢٦) Hegel: Enc. 184.

(٢٧) Hegel: Enc. 187.

(٢٨) Hegel: Enc. 188.

(٢٩) Hegel: Enc. 190.

(٣٠) J.M.E. Mctaggart: op. cit. p. 222.

(٣١) Hegel: 190 Z.

(٣٢) Hegel: Enc. 190 Z.

(٣٣) J.N. Findlay: «Hegel»; p. 243.

(٣٤) G.R. Mure: op. cit. p. 212-220.

(٣٥) W.T. Stace: op. cit. 363.

(٣٦) Hegel: Enc. 193.

(٣٧) H.S. Macran: «Hegel's Logic of World and Idea». p. 29.

(٣٨) Stace: op. cit. 365.

(٣٩) Hegel: Enc. 194.

(٤٠) ج. ميور: «دراسة لمنطق هيجل» ص ٢٣٢.

(٤١) هيجل الموسوعة فقرة ١٩٣ وقارن الأستاذ / يوسف كرم في كتابه «تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط» ص ٨٥.

(٤٢) راجع المقدمة التي كتبها ميكرن لترجمته للجزء الأخير من منطق هيجل.

(٤٣) الدكتور عثمان أمين «ديكارت» ص ١٤٢ ط ٣ (القاهرة ١٩٥٣).

(٤٤) I. Kant: Critique of Pure Reason. p. 352.

وكذلك الدكتور عثمان أمين ـ المرجع السابق ـ ص ١٤٣: والدكتور زكريا إبراهيم «كانت أو الفلسفة النقدية» ص ١٤٩.

(٤٥) G. R. Mure: op. cit. p. 233.

(٤٦) Hegel: Enc. 193.

(٤٧) G.R. Mure: op. cit. p. 233.

(٤٨) Hegel: Enc. 193.

(٤٩) H.S. Macran: op. cit. p. 13-14.

(٥٠) G.R. Mure: op. cit. p. 230.

(٥١) J.N. Findlay: op. cit. p. 244.

(٥٢) Hegel: Greater Logic Vol. 2. p. 345 - H.S. Macran op. cit. p. 31-32.

(٥٣) H. Niel: «De La Mediation Dans La Philosophie De Hegel». p. 209.

(٥٤) G.R. Mure: «A Study»; 231.

(٥٥) W.T. Stace: op. cit. 364.

(٥٦) Hegel: Enc. 193.

(٥٧) H. Niel: op. cit. p. 209.

(٥٨) Hegel: Enc. 194. Z.

(٥٩) Hegel: Enc. 195 Z.

(٦٠) Hegel: Enc. 195.

(٦١) Hegel: Enc. 194.

(٦٢) Ibid; 200 Z.

(٦٣) W.Stace: op. cit. 377.

(٦٤) H.S. Macran: op. cit. p. 95-6.

(٦٥) Hegel: Enc. 213.

(٦٦) W.T. Stace: Op. cit. 383.

(٦٧) Hegel: Enc. 213-4 Z.

(٦٨) Hegel: Enc. 214.

(٦٩) Hegel: Greater Logic Vol. 2. p. 396 - Macran; op. cit. p. 97.

(٧٠) Hegel: Greater Logic Vol. 2. p. 401 - H.S - Macran; op. cit. p. 103.

(٧١) Hegel: Enc. 216 Z.

(٧٢) W.T. Stace: op. cit. 395-7.

(٧٣) Hegel: Enc. 227-8 Z.

(٧٤) W.T. Stace op. cit. 401.

(٧٥) Hegel: Enc. 234. Z.

(٧٦) G.R. Mure: «A Study»; p. 290.

(٧٧) Hegel: Enc. 237.

(٧٨) Hegel: Enc. 237 Z.



الباب الرابع

نتائج وآثار

«حين كنت أكتب الجزء الأول من «رأس المال»، كان أبناء الجيل الجديد، أولئك الأدعياء المتهورون التافهون يباهون بأنهم ينظرون إلى هيجل نظرتهم إلى «كلب ميت».... لذا بادرت وأعلنت صراحة أنني لست إلاّ تلميذاً لهذا المفكر العملاق..».

«كارل ماركس ــ رأس المال»



الفصل الأول : الجدل الماركسي

أولا ـ محاولات غربية

٣٤٧ ـ لن تجد بين مؤسسي الماركسية مَنْ يجادل في الأثر الذي تركه الجدل الهيجلي على فكر ماركس، وهو أثر يتعدى الحدود الضيقة التي يعلمها اليوم كثير من الماركسيين ـ بل ستجدهم مجمعين على أن الجدل الماركسي ليس إلّا محاولة لتطبيق الجدل الهيجلي في ميادين جديدة وهم يعترفون بذلك صراحة دون أن يجدوا في هذا الاعتراف حَرَجاً ولا غضاضة: «فقد كان ماركس وأنجلز، يريان في جدل هيجل أوسع مذهب من مذاهب التطور، وأوفرها مضموناً وأشدها عمقاً، وأثمن اكتساب حققته الفلسفة الكلاسيكية الألمانية.. وكانت كل صيغة أخرى لمبدأ التطور تتراءى لهما وحيدة الجانب، فقيرة المضمون، تشوّه وتفسد السير الواقعي للتطور.. في الطبيعة والمجتمع..»[1].

وكان ماركس يقول دائماً: «إن الإطار المثالي الذي غلّف الجدل الهيجلي، لـم يمنع هذا الرجل مطلقاً من أن يكون أول مَنْ عرض الصورة العامة للجدل بطريقة واعية وشاملة..»[2] بل نراه قبل إصدار كتابه «رأس المال» يعيد قراءة منطق هيجل ويقول في رسالة إلى «إنجلز» «... لقد ألقيت في البحر بنظرية الربح التي ظهرت حتى الآن، أمّا من حيث المنهج فقد عدت من جديد وألقيت نظرة سريعة على منطق هيجل الذي خدمني خدمة كبرى..»[3]. ولقد لخص إنجلز رأي الماركسية في عبارة جامعة حين كتب إلى «شمت» يقول باختصار شديد «من المستحيل أن نستغني عن هيجل...»[4] فهو على حد تعبيره «ملحمة جدلية»[5].

٣٤٨ ـ وعلى عاتق «لينين» كانت تقع مهمة التطبيق العملي للنظرية

الماركسية، وإقامة المجتمع الشيوعي لأول مرة. ولذا نراه في سنوات التحضير للثورة يعد نفسه فلسفياً فينقطع ثلاث سنوات في مكتبة بيرن بسويسرا، ويعكف على قراءة مؤلفات هيجل، ويقف طويلاً عند المنطق الكبير يلخص ويشرح ويعلق، ثم يقرأ ما كتبه الشرّاح والنقاد من أمثال: سترلنج، ومكتجارت، وبيلي.. وغيرهم. ويخرج في النهاية بهذه النتيجة: «يستحيل استحالة قاطعة أن نفهم «رأس المال» لكارل ماركس ـ لاسيما الفصل الأول منه ـ ما لم ندرس منطق هيجل ونفهمه بأكمله، ولهذا السبب فقد مضى نصف قرن من الزمان، ولم يفهم ماركس واحد من الماركسيين!!»

ولهذا نراه يحرص على علاج هذا النقص عند الماركسيين بعد الثورة، فكان أهم ما يشغل باله هو إرساء قاعدة فلسفية متينة للمجتمع الجديد، فكتب في العدد الثالث من مجلة «تحت راية الماركسية» (مارس ـ ١٩٢٢) ـ مقالاً أطلق عليه الماركسيون أنفسهم اسم «وصية لينين الفلسفية» لأنها آخر ما كتب في الفلسفة[٦]. يدعو إلى إقامة قاعدة فلسفية راسخة وصلبة ويرى أنه ما لم يتحقق ذلك «فإن العلم الطبيعي، والمذهب المادي، لن يستطيعا الصمود في نضالهما ضد هجمات الأفكار البرجوازية المتلاحقة..»[٧]. وليس من سبيل إلى تحقيق هذه الغاية إلّا إذا تجمع المثقفون والمفكرون والكتّاب، وتضافرت جهودهم «للقيام بدراسة جادة وواعية للجدل الهيجلي، وتفسيره تفسيراً مادياً، ذلك الجدل الذي طبقه ماركس عملياً في كتابه رأس المال، وفي مؤلفاته السياسية والتاريخية». بل يرى لينين أن الأمر لا يقتصر على مجرد دراسة الجدل الهيجلي وشرحه، وإنما يجب أن يتعداه إلى الدعاية لهذا الجدل. وهو يعترف بأن هذه مهمة شاقة وعسيرة وقد تكون عرضة لكثير من الأخطاء لكنها مع ذلك ضرورية ولازمة، ولامندوحة عن القيام بها: «إذ لابدّ أن ندعم هذا الجدل من جميع الجوانب، فنقوم بنشر مقتطفات متنوعة من مؤلفات هيجل الرئيسية ونفسّرها تفسيراً مادياً، ونشرحها مستعينين بأمثلة من الطريقة التي طبق بها ماركس الجدل، ومستعينين كذلك بشواهد من ميدان العلاقات الاقتصادية والسياسية».

ثم يصل لينين في نهاية هذا المقال إلى قمة الفهم الناضج لوضع الجدل الهيجلي في الفلسفة الماركسية حين يقول: «وفي اعتقادي أن جماعة المحررين والمساهمين في مجلة «تحت راية الماركسية» يجب أن ينظموا صفوفهم في جماعة تحمل اسم «جماعة الاصدقاء الماديين للجدل الهيجلي». وسوف يجد علماء الطبيعة المحدثون، إذا ما عرفوا سبيل البحث الصحيح وإذا ما عرفنا نحن كيف

نساعدهم ــ سوف يجد علماء الطبيعة حين نفسّر الجدل الهيجلي تفسيراً مادياً، مجموعة من الإجابات عن المشكلات الفلسفية التي أثارتها الثورة في العمل الطبيعي».

ويرى لينين أنه ما لم يضع المذهب المادي نصب عينيه القيام بهذا العمل وتحقيقه تحقيقاً منظمًا فإن المادية لن تصمد في كفاحها، وسيجد علماء الطبيعة البارزون أنفسهم عاجزين عن القيام بالاستنتاجات والتعميمات الفلسفية التي جعل منها تطور العمل الطبيعي وتقدمه الهائل ضرورة لاغنى عنها.

٣٤٩ ــ غير أن اعتراف مؤسسي الماركسية بفضل الجدل الهيجلي بهذه الصورة لم يرق ــ فيما يبدو ــ لكثير من الماركسيين الغيورين على ماركس أكثر من ماركس نفسه، والذين عزَّ عليهم أن يُحرم من شرف اكتشاف هذا المنهج. فظهرت تيارات غريبة حاول بعضهـا أن يسدل الستار نهائياً على هيجل، أو أن يهون على أقل تقدير من شأن الدور الذي لعبه منهجه الجدلي في الفلسفة المادية الجدلية. وحاول أن يجد له أسانيد من ماركس نفسه، فراح يتصيد عبارات مما كتب ويفسرها على هواه. ويبدو أن «جوزيف ستالين» كان على رأس هذا الفريق الذي حاول أن يطمس المعالم الهيجلية بأي شكل حتى ولو بالخروج على أبسط حدود الأمانة العلمية(*). يقول في كتيبه الصغير «إن ماركس وأنجلز يشيران عادة إلى هيجل حين يعرفان المنهج الجدلي، غير أن ذلك لايعني قط أن جدل ماركس وإنجلز هو نفسه جدل هيجل فهما لم يقتبسا من جدل هيجل سوى «نواته العقلية» وطرحا غلافه المثالي ثم: **وسعاه، وأعطياه طابعاً علمياً حديثاً..**»[٨]. وستالين هنا يحاول أن يهون من شأن التراث الجدلي الهيجلي. فماركس لم يأخذ من هذا التراث سوى «النواة العقلية» مجرد «نواة» لا أكثر ولا

(*) يستشهد «ستالين» في كتيبه الصغير الذي وضعه عن الجدل بمثل من إنجلز عن التغيرات الكمية أخذه الأخير عن هيجل ولكنه أشار صراحة إلى المرجع وهو الموسوعة (انظر جدل الطبيعة ص ٨٧) غير أن ستالين يسوق النص كما لو كان مثلاً يضربه إنجلز (انظر كتابه ص ٨). ومما يدعو إلى الدهشة أن نجده بعد ذلك بقليل يقطع سياق حديث إنجلز ليحذف سطرين يقول فيهما إنجلز «أمّا الميدان الذي تلألأ فيه قانون الطبيعة الذي اكتشفه هيجل وكلل بانتصارات بالغة الأهمية فهو ميدان الكيمياء...إلخ». جدل الطبيعة، ص ٨٧ ــ ٨٨. وواضح أن ستالين تعمد حذف اعتراف إنجلز باكتشاف هيجل لهذا القانون. ضارباً بالأمانة العلمية عرض الحائط حتى في اقتباس النصوص الماركسية نفسها.

أقل. ولم يدرك ستالين ـ الذي لم يقرأ هيجل في أغلب الظن ـ أن «النواة» التي كان يقصدها ماركس هي منطق هيجل كله، وأن هيجل شرح هذه «النواة» في ثلاثة مجلدات ـ فضلاً عن الموسوعة ـ وأنها ثمرة جهد شاق وئيد ضم بين جوانبه كل ما أطلق عليه الماركسيون فيما بعد اسم «القوانين الأساسية للجدل»، و«القوانين الكلية للحركة»، و«المقولات الماركسية» و«نظرية المعرفة»، وما أطلق عليه ستالين نفسه اسم «خصائص المنهج الجدلي الماركسي» بل لم يدرك ستالين أن كتيبه هذا ليس إلاّ انعكاسات سطحية لما كتب هيجل.

٣٥٠ ـ وانساق كثير من الماركسيين في هذا التيار، فعمدوا إلى إغفال ذكر هيجل عند الحديث عن «القوانين الأساسية للجدل» أو عند الحديث عن «مقولات الجدل» لكي يفسحوا الطريق لرفع لافتات جديدة عن «قوانين الجدل الماركسي»، و«مقولات الجدل الماركسي»، ولهذا تعمدوا إزاحة هيجل ليظل ماركس وحده في الصورة، فتراهم يتحدثون عنه في الثوب المثالي فقط حين يعرضون للحديث عن «الصراع بين المثالية والمادية» ولا بأس من أن يذكروا في هذه المناسبة كلمة تاريخية سريعة عابرة عن «جدله المثالي» وما فيه من صوفية، ثم يركزون بشكل ظاهر على الجانب المثالي من فلسفته، ولايفتأون يرددون «الأخطاء» التي وقع فيها، والآراء الاجتماعية «الرجعية» التي عبر عنها مغتبطين بعثورهم على مجال واسع للنقد والتجريح. وكثيراً ما يطيب لهم الحديث عماّ يسمونه «التخريف الميتافيزيقي عند هيجل..»، بعد أن أفاضوا في الشرح والتعليق، والمدح والثناء على «جدل الواقع» الذي كشف عنه ماركس».[٩] حتى انتهى الأمر أخيراً إلى القول بأن هيجل «شوّه الجدل كما فعل أفلاطون من قبل في نظريته عن الـمُثل...»[١٠].

٣٥١ ـ ومنهم مَنْ يتفق مع التيار الأول في الهدف والغاية وإنْ اختلفت الوسيلة، فتراهم يتصيدون هذه المرة عبارات من إنجلز لينتهوا إلى هذه النتيجة الغريبة وهي «إذا كان هيجل قد رد للجدل اعتباره، فهو لم يكشف عن أسسه الموضوعية..»[١١]. إلاّ أنهم لايفسرون لنا المقصود بهذه «الأسس الموضوعية» أهي تعني مثلاً أن هيجل كان لابدّ أن يكون ماديّاً حتى لاتطارده اللعنات؟ أغلب الظن أنهم لايقصدون بها شيئاً سوى فتح الباب لإغداق الثناء على ماركس وإنجلز لاكتشافهما المنهج الجدلي «بأسسه الموضوعية السليمة»..

والغريب في هذا الفريق أنه لايعتبر هيجل مصدراً ومنبعاً للجدل الماركسي بل يذهب إلى أن ماركس وإنجلز قاما بدراسة العلوم الطبيعية دراسة

فاحصة ثم استخلصا منها هذا المنهج «فلم يأتِ ماركس وإنجلز بالمنهج الجدلي من الخارج بطريقة تعسفية، بل استخلصاه من العلوم نفسها على أساس أن موضوعها هو الطبيعة الموضوعية التي هي جدلية».، وبالتالي فالدور الذي لعبه هيجل في تاريخ الفلسفة عديم القيمة بالنسبة للماركسية على الأقل لأن اعتماد ماركس لم يكن ينصب على هيجل وإنما على العلوم الطبيعية «ولهذا السبب تتبع ماركس وإنجلز طوال حياتهما تقدم العلوم، فكان المنهج الجدلي يتحدد في دقة بقدر ما تتعمق معرفة العالم..» ولهذا السبب أيضاً لم يكن من الممكن أن يُكتشف المنهج الجدلي على أيدي الماديين الفرنسيين من فلاسفة القرن الثامن عشر من أمثال «ديدرو»، و«هولباخ» و«هلفيتيوس»، لأن العلم في القرن الثامن عشر لم يكن يتيح لهم ذلك». ففكرة التناقض وصراع الأضداد وغيرهما من الأفكار الجدلية «كانت عند القدماء مجرد تخمينات أمّا عندالجدل الماركسي فهي مستخلصة من الحقائق التي جمعها العلم نتيجة أبحاثه في ميادين شتى، ذلك لأن دراسة ظواهر الطبيعة، والعلاقات الاجتماعية، ونشاط الإنسان العقلي، تكشف عن متناقضات كثيرة، وعن صراع بين اتجاهات وجوانب متعارضة»(١٢). ولهذا فإن عدم تطور العلوم في القرنين السابع عشر والثامن عشر جعل المادية في هذا الوقت لاتستطيع أن تتبع بشكل منطقي فكرة تطور العالم وترابطه ولهذا كانت مادية ميتافيزيقية(١٣).

وأهم المكتشفات العلمية التي ظهرت في عصر ماركس وإنجلز ومكنتهما ـ في رأي هذا الفريق من اكتشاف المنهج الجدلي ثلاثة ذكرها «إنجلز» في كتاباته المختلفة وهي:

١ ـ اكتشاف تحول الطاقة، وهو الذي أنتج فكرة التغير الكيفي، وأظهر أن مختلف القوى الفيزيائية عبارة عن وجود لحركة المادة.

٢ ـ اكتشاف الخلية الحية. وهو الذي كشف سر تركيب الكائنات العضوية الحية وسمح بإدراك كيفية انتقال العالم الكيمائي إلى العالم البيولوجي، وفسّر تطور الكائنات الحية.

٣ ـ نظرية التطور عند دارون التي هدمت الحاجز الميتافيزيقي بين مختلف الأنواع من ناحية، وبين الإنسان وبقية الطبيعة من ناحية أخرى.

«وكان من اللازم لكي يصل الفكر إلى إدراك المدلول الكامل لهذه المكتشفات أن تتوفر له بذرة المنهج الجدلي (لعلهم يقصدون بذلك الإشارة إلى

هيجل)، ثم كان من اللازم أن توجد عبقرية ماركس وإنجلز»[١٤].

٣٥٢ ــ وعلى الرغم من أن إنجلز ذكر فعلاً هذه المكتشفات الثلاثة، إلاّ أنه كان يذكرها دائما على أنها شواهد وأدلّة على صحة الجدل الهيجلي. وقد كتب وهو يتتبع المكتشفات العلمية الجديدة إلى ماركس يرجوه أن يرسل له فلسفة الطبيعة لهيجل لأنه يريد أن يتأكد مما إذا كان هيجل قد لمح بفراسته المعتادة شيئاً من هذه المكتشفات. ويقول في نفس الرسالة إنه لو عاش هيجل الآن وأراد أن يكتب فلسفة الطبيعة من جديد: «فسوف تنهال عليه الحقائق من كل صوب»[١٥]. والحق أن إنجلز كان يهتز طرباً كلما ظهر اكتشاف جديد لأنه يعد دليلاً جديداً على صدق القوانين الهيجلية وكان يعتبر التقدم العلمي دفعة قوية لتطبيق الجدل الهيجلي في شتى المجالات، ولذا فإن النتائج العلمية الجديدة لابدّ أن يُسرّ لها هيجل لو امتد به الاجل[١٦].

فإنجلز لم يخطر بباله قط ما يدّعيه الماركسيون اليوم من أن المكتشفات العلمية هي التي مكنت الماركسية «من استخلاص المنهج الجدلي». وإنما نراه على العكس من ذلك تماماً حين يتحدث عن اكتشاف الخلية يقول: «.. الخلية هي الوجود بالذات عند هيجل، وتطورها يتم بالضبط وفقاً للعملية الهيجلية التي تنتهي أخيراً بالفكرة، أعني بالكائن الحي الجزئي المكتمل»[١٧]. ويقول لماركس عن اكتشاف الطاقة: «... هناك نتيجة أخرى سوف يُسرّ لها هيجل العجوز وهي ترابط القوى في علم الطبيعة، أو القانون الذي تتحول بواسطته القوى الآلية ــ تحت ظروف معينة ــ إلى حرارة وضوء، وتتحول الطاقة الكيمائية إلى كهرباء والكهرباء إلى مغناطيسية..»[١٨].

وحين يتحدث عن نظرية التطور يقول: «إن نظرية التطور عند دارون تعدّ بمثابة البرهان العملي على تفسير هيجل للرابطة الداخلية بين الضرورة والصدفة..»[١٩] بل نراه يذهب فضلاً عن ذلك إلى القول بأن الفسيولوجيا لايمكن أن تكون علمًا ما لم تأخذ بفكرة هيجل التي ترى أن الموت عنصر ضروري وامل جوهري للحياة، وأن «سلب» الحياة موجود أساساً في الحياة نفسها، وبالتالي فلا يمكن التفكير في الحياة إلاّ من حيث علاقتها الضرورية بالموت الذي تحمل في جوفها بذرته.

٣٥٣ ــ لم يقل إنجلز ــ إذنْ ــ أنه استخلص فكرة التناقض أو غيرها من الأفكار الجدلية من دراسته «للعلوم الطبيعية» أو «العلاقات الاجتماعية» أو

«نشاط الإنسان العقلي» ولم يزعـم قط أن هذه المجالات هي التي مكنته من وضع القوانين العامة «للجدل الماركسي» بل لم يدعِ أصلاً أنه وضع أية قوانين للجدل(*). وإنما نراه على العكس يسمي هذه القوانين دائماً باسم «القوانين الهيجلية» وكل ما كان يرجوه أن تتيح له الظروف أن يقوم بمحاولة جادة وكاملة لتطبيق الجدل الهيجلي في ميدان هذه العلوم الطبيعية. وهذا واضح من الرسائل المتبادلة بينه وبين ماركس لاسيما منذ عام ١٨٧٣ وهو العام الذي كتب فيه إلى ماركس يبدي هذه الرغبة، ويعرض عليه «بعض الأفكـار الجدلية عن العلوم الطبيعية، راودتني وأنا جالس في فراشي هذا الصباح..»[٢٠]. وظلّت هذه الأمنية تعتمل في نفسه دون أن يتمكن قط من تحقيقها، وإنما ظلت كتاباته في هذا الموضوع مجرد تخطيطات مبدئية، ومسودات متفرقة لايضمها كتاب منظم. وعلى الرغم من أنها جُمِعَت ونُشِرت أخيراً لكنها ــ لسوء الطالع ــ لم تر النور إلاّ في عام ١٩٢٥ أي بعد وفاته بثلاثين عاماً، حين نُشِرت تلك المخطوطات التي تمثل محاولات إنجلز لتطبيق الجدل الهيجلي في ميدان العلوم الطبيعية تحت عنوان «جدل الطبيعة». وسوف نعود إلى تحليلها في نهاية هذا الفصل.

والحق أن الباحث ليعجب أشد العجب حين يقرأ لبعض الماركسيين قولهم إن الماركسية استخلصت الجدل من ميدان العلوم الطبيعية وغير الطبيعية، في الوقت الذي يقول فيه لينين ــ مثلاً ــ عن مقولة السببية عند هيجل «إنه على الرغم من طابعها الداخلي المثالي فإنها تشير إشارة عميقة إلى الأسباب التاريخية للحوادث، فقد وضع هيجل التاريخ وضعاً تاماً تحت مقولة السببية، ثم فهم السببية أعمق وأخصب آلاف المرات من فهم الكثرة الغالبة من «علماء هذه الأيام»..»[٢١]، دع عنك علماء القرن الماضي. بل يذهب «انجلز» إلى القول بأن القوانين الهيجلية هي التي أتاحت لمندلييف ــ الذي طبقها دون أن يشعر ــ أن يضع الجدول الدوري الشهير الذي ارتبط باسمه، وهو الجدول الذي صنف فيه العناصر الكيمائية ورتبها ترتيباً تصاعديّاً من أخفها ــ الأيدروجين إلى أثقلها ــ اليورانيوم[٢٢].

(*) تجدر الإشارة إلى أن إنجلز لم يكن يعتقد أن هيجل «وضع» قوانين الجدل، لأنه ليس في قدرة الإنسان أن «يضع» مثل هذه القوانين الموضوعية، لكن هيجل «اكتشفها فحسب» كما يكتشف العلماء قوانين الطبيعة تماماً، وتلك نفسها فكرة هيجلية. قارن فقرة ١٤٩ من هذا البحث.

٣٥٤ ـ نحن إذن نعارض تلك المحاولات الغريبة التي تنحو بالفلسفة منحاً حزبياً وسياسياً خالصاً، فتطلق على الجدل الهيجلي اسم «الجدل الماركسي»، وعلى مقولات هذا الجدل اسم «المقولات الماركسية»، وتجاهد ما وسعتها الحيلة لكي تختم هذا الجدل بخاتم «الماركسية ـ اللينينية». حتى اختفت تلك العبارات الامينة التي لم تكن تعرض لفكرة من الأفكار الجدلية ـ بالغاً ما بلغت بساطتها ـ إلاّ وتردها إلى صاحبها كأن يقول لينين مثلاً «الجدل كما شرحه هيجل يتضمن عنصر النسبية والشك، ولكنه لايمكن أن يُردّ إليهما..»[٢٣]. أمّا الآن فقد حل محلها عبارات تثير من الرثاء والإشفاق، قدر ما تثير من السخرية والامتعاض، فهذا واحد من الماركسيين يعرض لنفس الفكرة البسيطة وبنفس الصيغة لكنه يقول بنغمة حزبية واضحة: «يعلمنا لينين أن الجدل يتضمن عنصر الشك، لكنه لايمكن أن يُردّ إليه..»[٢٤]. ولقد كان لينين لايذكر جدل هيجل إلاّ بقوله «ذلك الجدل الهيجلي العظيم..»[٢٥]. ويصفه بأنه «أعظم ما أنجزته الفلسفة الكلاسيكية الألمانية..» ويرى أن الدنيا بأسرها تسير وفقاً لإيقاعه الذي لايفلت من قبضته القوية شيء لا في العالم المادي ولا في العالم الروحي، حتى إن الخلافات التي تقع للرفاق داخل الحزب الشيوعي نفسه لايفسّرها تفسيراً صحيحاً، ولايلقي عليها الضوء الساطع إلاّ ذلك الجدل الهيجلي العظيم: «إذْ ليس الشوفان وحده هو الذي ينبت وفقاً لإيقاع المنهج الهيجلي، بل إن الاشتراكيين الديمقراطيين الروس أنفسهم لايقتتلون إلاّ تبعاً لهذا المنهج نفسه..»[٢٦].

وهو ينظر إليه دائماً في إكبار وإجلال يفوقان الحد. ومَنْ كان في شك من ذلك فليقرأ كتابه الموسوم باسم «المذكرات الفلسفية» وهي في معظمها تعليقات وشروح على مؤلفات هيجل لاسيما المنطق الكبير ـ وسوف يلتقي في صفحات لاحصر لها بعبارات الاستحسان والتقدير والإعجاب، يكتبها لينين ـ من فرط انفعاله ـ بأربع لغات مختلفة. ويمكن للباحث أن يقارن ذلك باللافتات الجديدة التي تقول: «الجدل المادي الماركسي هو أعظم وأشمل وأخصب نظرية للتطور والحركة، إنه تلخيص للمعرفة البشرية عبر القرون الكثيرة الماضية، وهو تجميع لمعطيات لاحدّ لها من العمل الاجتماعي..»[٢٧].

٣٥٥ ـ إذا كنا نعارض تلك المحاولات المذهبية الغريبة التي لابدّ أن ماركس يتبرأ منها لو ظهرت في حياته، كما تبرأ من قبل من «الماركسيين» الفرنسيين في نهاية سبعينات القرن الماضي حين قال «إن كل ما أعرفه هو أنني

لست ماركسياً»[٢٨]. والتي لابدّ أن يقول عنها إنجلز كما قال من قبل: «إن أغرب النفايات تأتي من هؤلاء الماركسيين»[٢٩]، ــ أقول إذا كنا نعارض تلك المحاولات اليائسة، فإننا نعارض معها تلك العبارات المطاطة التي تقول إن الماركسية «تأثرت» بالجدل الهيجلي، كما تأثرت بمادية فويرباخ، وذلك لسببين: الأول أن الماركسية لم تتأثر بمنطق هيجل، وإنما نُقِلت عنه نصاً وروحاً، دون أن تضيف إلى الجدل الهيجلي إضافة واحدة، حتى إنه لايجوز أن يُقال إن هناك ما يمكن تسميته «بالجدل الماركسي»، وإنما أدق تعبير لاستخدام الماركسية للجدل الهيجلي هو ذلك الذي جاء على لسان لينين في دعوته للرفاق للانتظام في جماعة تحمل اسم «**الأصدقاء الماديين للجدل الهيجلي**».

وثانياً: لأن الأثر الهيجلي على الماركسية بصفة عامة لايمكن أن يوضع في صف واحد مع أي أثر آخر، وعلى ذلك فمن الضلال أن نقرن أثر هيجل بأثر فويرباخ. إذْ فضلاً عن أن مادية فويرباخ قد خرجت من أحشاء المذهب الهيجلي نفسه، فإنها ــ وبغير الجدل الهيجلي لا وزن لها، ولا هي مما تميز الماركسية عن غيرها من الفلسفات المادية، لكن العكس غير صحيح. ذلك لأن المذهب المادي قديم قدم الفلسفة ذاتها، وصوره كثيرة ومتعددة، والتفسير المادي للعالم كان شائعاً ــ قبل فويرباخ نفسه ــ في القرنين السابع عشر والثامن عشر، غير أن الماركسية رفضته لأنه كان تفسيراً مادياً ميكانيكياً بحتاً. أمّا المنهج الجدلي كما عرضه هيجل فهو منهج فريد في نوعه كما يقول فيندلي. ودراسة صور الفكر ومقولاته هي كما يقول إنجلز «عمل لم يضطلع به أحد منذ أرسطو غير هيجل». ومن هنا فإن ما يميز الماركسية أساساً عن غيرها من الفلسفات المادية السابقة هو إضافتها الجدل الهيجلي إلى المفهوم المادي عن الطبيعة والعالم. وباختصار لو لم يظهر «فويرباخ» في تاريخ الفلسفة لكان من الممكن للماركسية أن تعثر على التصور المادي من الفلسفات المادية الأخرى في حين أنه «لولا هيجل لما كانت هناك اشتراكية علمية»... ومن هنا قال إنجلز بحق «إن الدراسات الشاملة التي قام بها هيجل، وتجميعه العقلي للعلوم الطبيعية، هو عمل أعظم بكثير جداً من كل السخافات المادية مجتمعة..»[٣٠]. فمن الضلال إذنْ أن يُقال في عبارات واسعة فضفاضة إن الماركسية تأثرت بهيجل، كما تأثرت بفويرباخ، كما تأثرت بهذا الفيلسوف أو ذاك، بل لقد بلغ التمييع للأثر الهيجلي حداً جعل بعض الكتاب يربط بين أفلاطون وهيجل من حيث أنهما معاً «جدليان» وهما معاً «مثاليان موضوعيان» ولا مانع من أن يُلحَق بهما ليبنتز

«بمثاليته الموضوعية» فهم جميعاً قد سلّموا بوجود أساس روحي موضوعي متميز عن الوعي البشري ومستقل عنه[٣١]. وهم جميعاً يمثلون «خلفية» تاريخية تأثرت بها الماركسية. صحيح أن الماركسية تأثرت بفويرباخ هذا أمر لاشك فيه، لكن أثر فويرباخ لايعادل ذرة من الأثر الهيجلي، وإنا لنجد ماركس يعبر عن هذه الفكرة نفسها حين يعرض للمقارنة بين هيجل المثالي وفويرباخ المادي فيقول: «إن فويرباخ ليتضاءل إذا ما قورن بهيجل...»[٣٢] وكل جدارة فويرباخ ـ في رأيه ـ هو أنه فسّر هيجل تفسيراً مادياً من وجهة نظر هيجل نفسه.

ثانياً ـ ماركس «يقلب» الجدل الهيجلي

التفسير الصحيح لهذه العبارة

٣٥٦ ـ بقي علينا بعد ذلك أن نناقش عبارات ماركس التي استندت إليها بعض هذه المحاولات حين راحت تزعم أن هناك جدلاً ماركسياً غير الجدل الهيجلي المعروف.

ولعل أشهر عبارة قالها ماركس في هذا الصدد تلك التي ساقها في الطبعة الثانية من الجزء الأول من رأس المال حين قال: «إن منهجي الجدلي لايختلف في أساسه عن منهج هيجل فحسب، بل هو مضاد له تماماً... فقد كان الجدل الهيجلي يقف على رأسه..»[٣٣] «فجعلنا الرأس إلى أعلى، أو بتعبير أدق أقمناه على قدميه...»[٣٤]. تلك هي العبارة المشهورة التي ترددت آلاف المرات ـ ترديداً ببغاوياً في الأعم الأغلب ـ حتى ليندر أن يخلو منها كتاب يرد فيه ذكر للجدل الماركسي، بل لابدّ أن نطالعها في فاتحة كل كتاب وكأنها بديهية لايجوز الشك فيها؛ فهي ـ مثلاً ـ العبارة التي أردفها ستالين في الحال بعد أن أصدر حكمه القاطع بأن «جدل ماركس وإنجلز ليس هو نفسه جدل هيجل». وهي أيضاً العبارة التي استنتج منها غيره أن هناك ما يمكن تسميته «بالجدل الماركسي» الذي يخالف إلى حد كبير الجدل الهيجلي الذي كان يقف على رأسه.

٣٥٧ ـ والغريب أن نجد الكتّاب الماركسيين يأخذون بهذه العبارة أخذ الواثق من صدق دعواه فهي واضحة بذاتها لاتحتاج إلى أدنى مناقشة، مما يدل على أنهم يخلطون خلطاً واضحاً بين مثالية هيجل ومادية ماركس ـ وهما موضع المقارنة في العبارة السابقة ـ من ناحية وبين المنهج الجدلي الهيجلي الذي استخدمه كل من الفيلسوفين من ناحية أخرى، فتراهم يتصورون ـ خطأً ـ أنه ما دام التعارض واضحاً بهذا الشكل بين الهيجلية والماركسية من حيث المفهوم

الفلسفي للعالم عند كل منها، فلابدّ أن يستتبع ذلك بالضرورة اختلافاً في المنهج، أي لابدّ أن يكون الجدل الماركسي بدوره عكس المنهج الجدلي على طول الخط. دون أن يحاول أحدهم أن يقف لحظة واحدة ليسأل نفسه مثلاً: كيف يمكن التوفيق بين مضمون هذه العبارة إذا ما أُخِذت بحرفيتها ــ وبين ما يسهبون في شرحه وتحليله تحت عناوين «الجدل الماركسي» و«المقولات الماركسية». . . إلخ؟

والحق إن هذا الخلط لم يقتصر على الماركسيين، وإنما تعداهم إلى غيرهم من النقاد الذين حمّلوا هذه العبارات أكثر مما تحتمل. يقول «سيدني هوك» في هذا المعنى: «إن استخدام ماركس للجدل ظل غامضاً عند معظم النقاد، لأنهم لم يعرفوا السبيل الصحيح لفهمه، فتلقفوا العبارات المجازية عن قلب المنهج الجدلي الهيجلي رأساً على عقب، وأخذوا بحرفيتها. كما لو كان من الممكن جداً أن يُدرس المنهج بالطريقة التي نتفحص بها ظهر بعير. . .»[٣٥]. فنديره ذات اليمين تارة، وذات اليسار تارة أخرى كما نشاء.

٣٥٨ ــ وحتى نتمكن من فهم المغزى الحقيقي لهذه العبارة وأمثالها، يجب أن نضع في اعتبارنا أربع ملاحظات هامة هي:

أولاً : أن ماركس كان مادياً، ومن ثم بدأ بداية تخالف تماماً البداية الهيجلية، وتلك نقطة هامة وهي في الحقيقة المصدر الأساسي للخلط وسوف نعود إلى تفصيلها بعد قليل.

ثانياً : أن ماركس كان ملحداً بعنف، ومن ثمّ فقد كان يحمل في نفسه كراهية شديدة للاهوت ولكل ما هو فوق الحس، وليس ذلك مما يعنينا في حد ذاته، لكن الذي يعنينا منه، هو أنه ربط بين اللاهوت المسيحي والمثالية الهيجلية: «فرأى في مذهب هيجل المثالي إله المسيحية الغربية. .»[٣٦]. ويبدو أنه فهم ــ كما فهم غيره ــ وصف هيجل للمنطق بأنه يعرض لنا الله في ماهيته الأزلية قبل أن يخلق الطبيعة والروح المتناهي ــ بمعناها الحرفي (ولقد سبق أن ذكرنا أن هيجل لم يكن يعني ذلك قط، فقرة رقم ٥ من هذا البحث). ومن هنا فقد رأى ماركس أن جوهر فلسفة هيجل المثالية ليس شيئاً غير «العرض النظري للعقيدة المسيحية. . . .»[٣٧] مع أن خيطاً أحمر من إلحاد بروميثيوس ــ على حد تعبير هوك ــ كان يسري في كل كتابات ماركس الفلسفية، حتى إنه اتخذ من عبارة اسخيلوس ــ التي ذكرها على لسان بروميثيوس ــ شعاراً للبحث الذي

تقدم به لنيل الدكتوراه وهي: «.. في كلمة واحدة ـ إني أكره جميع الآلهة..»[٣٨]. ولهذا كان ينفر بشدة حين يرد في منطق هيجل ذكر المطلق أو «الله» أو غيرها من الأفكار التي تدخل أساساً ضمن مذهبه المثالي(*) ولقد عبر لينين عن هذا المعنى نفسه حين قال إن اللوحة التي يقدمها لنا منطق هيجل عن العالم تكون جليلة حقاً ورائعة فعلا لو أننا أسقطنا منها «الله» و«المطلق»[٣٩].

ثالثاً: أنه على الرغم من أن ماركس كان يسلّم بأن الجدل الهيجلي هو الصورة الوحيدة لجميع أنواع الجدل، إلّا أنه كان يعيب على هيجل تطبيقه المثالي لهذا الجدل. بالإضافة إلى أنه كان يؤمن بأن حياة المنهج تكمن في تطبيقه، وفي هذا التطبيق وحده يمكن أن يكون له معنى، وفيه أيضاً تظهر قيمته الحقيقية. ولهذا ذهب انجلز إلى أنهم يفترقون عن هيجل بأنه في الوقت الذي شرح فيه هيجل أفكاره في كلمات فإنهم طبقوها بالتفصيل في كل الميادين، يقول في هذا المعنى: «إن الفكرة الأساسية الكبرى التي ترى أن العالم يجب ألّا يُنظر إليه على أنه مجموعة من الأشياء الجاهزة وإنما على أنه مجموعة من العمليات، قد تشربها الوعي بعمق لاسيما منذ عصر هيجل بحيث لاسبيل إلى إنكارها الآن. غير أن الاعتراف بهذه الفكرة الأساسيةفي كلمات وتطبيقها على الواقع بالتفصيل، وعلى كل ميدان من ميادين البحث، هما أمران مختلفان أتم الاختلاف..»[٤٠].

رابعاً: إن هيجل كان يوحّد بين المنهج الجدلي ومذهبه المثالي ويربط بينهما برباط وثيق وقد سبق أن ذكرنا قوله: «إن المنهج لاينفصل عن موضوعه، إنه المضمون في ذاته وما يكمن في هذا المضمون من جدل هو الذي يحركه..» (فقرة ٦ من هذا البحث.) والماركسية نفسها ـ كما سنشير بعد قليل ـ تساير هيجل في ذلك فتوحّد بين المنهج الجدلي والمذهب المادي، وترى أنهما معاً يشكلان وحدة عضوية لاتنفصم. غير أنها قبل أن تتمكن من هذا القول، كان عليها أولاً أن تقوم بعملية أخرى هي فصل الجدل الهيجلي عن المذهب، وهذا ما حاول ماركس أن يقوم به.

٣٥٩ ـ على ضوء هذه الملاحظات الأربعة نستطيع أن نفهم في يسر عبارة

(*) قارن أيضاً تعليقات لينين المماثلة في مذكراته الفلسفية وهو يلخص منطق هيجل «يا لهذا الإله التعس، سرعان ما تتكدر أساريره حين يذكر الوجود الفعلي». ص ١٤٨ وقارن ص ٢٣٤.

ماركس السابقة وغيرها من العبارات المشابهة، وأن نضعها وضعها الصحيح، فلا يختلط علينا الأمر فنظن أن معارضة ماركس لمثالية هيجل تعني أيضاً معارضة المنهج الماركسي للجدل الهيجلي.

إن نقطة الخلاف الرئيسية بين هيجل وماركس تكمن أساساً في تصور كل منهما للكون أو بدقة أكثر في تحديد كل منهما للعلاقة بين الفكر والوجود، وأيهما يسبق الآخر منطقياً: هيجل يرى أن الفكر هو الشرط الأساسي وهو المبدأ الأول للكون، وهو الماهية الخالصة للعالم الواقعي وبالتالي فلابدّ أن نبدأ من الفكر الخالص لنسير منه إلى الطبيعة كما فعل هو نفسه في المذهب، في حين أن ماركس يرفض هذه النظرة المثالية ويرى أن الطبيعة هي الأساس الأول وهي الشرط المنطقي لوجود الفكر والحياة الروحية بأسرها(*). ونقطة الخلاف هذه لاتمس المنهج لا من قريب ولا من بعيد. فأيّاً ما كانت نقطة البدء، وأياً ما كان موضوع الفلسفة، وأيّاً ما كان تصورهما الفلسفي عن العالم فهما معاً متفقان في أن طريق السير الصحيح ليس شيئاً آخر غير الطريق الجدلي المرصوف بالمقولات الهيجلية. فماركس كان يؤمن مع هيجل بأن المنهج الوحيد الذي ينبغي على الفلسفة أن تأخذ به هو المنهج الجدلي الهيجلي. كما كان يتفق معه تماماً في رفض المنهج الميتافيزيقي: منهج الاستقرار والسكون، والهوية المجردة، منهج النظرة

(*) الواقع أن أي إجابة عن السؤال الخاص بالعلاقة بين الفكر والوجود هي في صميمها إجابة ميتافيزيقية أو هي ــ بلغة هيجلية ــ إجابة مثالية. ومن هنا قال هيجل بحق «إن كل فلسفة هي بالضرورة فلسفة مثالية..» لأن المبدأ الأول الذي تقول به الفلسفة المادية وهو المادة، هو أيضاً الحقيقة الكامنة وراء المظاهر العابرة الزائلة التي نسميها بالوقائع المباشرة. ولقد اقترب «لينين» نفسه من هذا التفسير حين قال إن المكتشفات العلمية الأخيرة تـزيل الحدود التي نعرفها عن «المادة» ، فقد كان آخر ما عرفناه عنها أنها «ذرة»، وأصبح ما نعرفه عنها اليوم أنها «إليكترون» وغداً سوف يزول ذلك أيضاً (إيفانسييف ص ٥٦). فما الذي يبقى إذن بعد زوال هذه الوقائع التي نعرفها؟ يبقى التصور الفلسفي الذي يكمن خلف الأشياء الجزئية، ولهذا فلم يخطىء لينين حين قال المادة «مقولة فلسفية، تدل على حقيقة موضوعية..» نفس المرجع السابق، ص ٥٤. ويمكن أن نقارن تعريف المادة الذي يسوقه لينين بقول هيجل «المادة ليست إلاّ فكرة...» قارن فقرة ١٨٩ من هذا البحث. ويمكن كذلك أن نقارن تعريف الماركسية للمادة بأنها «الحقيقة الموضوعية الموجودة في الخارج، والمستقلة عن وعي الإنسان وإرادته». بتعريف الفكرة الشاملة عند هيجل فهي أيضاً الحقيقة الموجودة في الخارج وجوداً موضوعياً والمستقلة عن وعي الإنسان وإرادته.

المحدودة الضيقة، وحيدة الجانب فقيرة المضمون، بل كان يسلّم بكل ما قاله هيجل عن المنهج الميتافيزيقي(*).

المنهج الذي يعارضه كل من هيجل وماركس ــ إذنْ ــ هو المنهج الميتافيزيقي، أمّا المنهج الجدلي الهيجلي فهما متفقان على أنه المنهج الوحيد الذي يكشف عن الحقيقة، والسبيل الوحيد أمام الفلسفة لكي تتمكن من دراسة العالم دراسة دقيقة وأن تصل إلى المعرفة اليقينية. لكنهما يختلفان بعد ذلك في «النظرة الفلسفية» إلى الكون، أو في المفهوم الفلسفي عن العالم، وبديهي أن يؤدّي ذلك إلى اختلاف في اتجاه عبور الطريق. هيجل يبدأ من الفكر وماركس يبدأ من المادة، لكن الطريق هو هو لم يتغير. ولهذا فإن انفصال ماركس عن الهيجلية لم يكن نتيجة لاختلاف في المنهج، وإنما جاء نتيجة لاختلاف وجهة نظرهما عن العالم. يقول إنجلز مفسّراً سبب هذا الانفصال: «لقد كان انفصالنا عن الفلسفةالهيجلية يرجع أساساً إلى **العودة إلى وجهة النظر المادية**.. أعني التحرر من التصور المثالي للعالم..»[41].

وهذا التصور المثالي للعالم هو الذي ظلت الماركسية ــ ولاتزال ــ تحاربه، بنفس القوة التي تدافع بها عن الجدل الهيجلي، يقول إنجلز: «نحن لاندافع قط عن وجهة النظر الهيجلية التي تتخذ من الروح أو العقل أو الفكرة نقطة بدء، وتعتبر العالم الواقعي نسخة من هذه الفكرة، ولقد سبقنا فويرباخ ورفضها.... لكن بعد ذلك كله **يبقى الجدل الهيجلي**...»[42]. بل إن جدارة ماركس ترجع ــ فيما يقول إنجلز ــ إلى أنه كان أول مَنْ استطاع أن يبرز المنهج الجدلي الذي «طواه النسيان»، ويبين صلته بالجدل الهيجلي، ويطبقه في كتابه رأس المال على وقائع علم تجريبي هو علم الاقتصاد السياسي.

٣٦٠ ــ ومعنى ذلك أن ما يجعل الماركسية «تضاد الهيجلية تماماً» هو ماديتها وليس منهجها. ولقد شرح لينين عبارة ماركس السابقة فقال «كتب ماركس مقدمته للطبعة الثانية من المجلد الأول من رأس المال، وفيها يظهر بوضوح قاطع معارضة مذهبه المادي، للمذهب المثالي عند هيجل، وهو الذي

(*) من المفارقات الغريبة أن تذهب الماركسية اليوم إلى القول بأن هذا المنهج الميتافيزيقي بكل مواصفاته التي ذكرها هيجل ــ هو منهج الفلسفة المثالية، وهو المنهج الوحيد الذي يناسب تماماً جوهر تلك الفلسفة «الضيق الأفق، وحيدة الجانب.. إلخ. إلخ». وأن المنهج الجدلي هو وحده منهج الفلسفة المادية.

يعد من أعظم المذاهب المثالية تطويراً واتساقاً. . .»[٤٣]. وهذا واضح تماماً حتى من عبارة ماركس السابقة التي تبدو في ظاهرها مقابلة بين المنهجين لكنها في الحقيقة تقابل بين فلسفتين، مادية الماركسية ومثالية الهيجلية. يقول ماركس في نفس العبارة مفسّراً سبب التعارض «. . . إن حركة الفكر التي يجعلها هيجل ذاتاً مستقلة، ويسميها بالفكرة ــ هي عنده صانعة الواقع، وليس هذا الواقع إلاّ الصورة الخارجية الظاهرية للفكر؛ أمّا عندي فحركة الفكر ليست ــ على العكس ــ إلاّ انعكاساً للواقع. .»[٤٤]. وليس في هذا حديث عن المنهج وإنما مقابلة بين التصور الفلسفي للعلاقة بين الفكر والوجود عند كل من الفلسفة المثالية والفلسفة المادية. هيجل يجعل الفكر أساساً أولياً عليه يعتمد الوجود بأسره. أمّا ماركس فيطالب بأن نقلب الوضع بحيث يكون الأساس هو مادة الواقع الصلبة. ولقد أوضح انجلز نقطة التعارض هذه بين الفلسفتين بإسهاب وتفصيل في مقاله عن «فويرباخ» حين تحدث عن نشأة الماركسية «كتيار خصب» خرج من انحلال المدرسة الهيجلية، وكيف أنهم شقوا طريقاً مخالفاً للهيجلية في النظر إلى العالم: «ووطدنا العزم على التضحية بكل مثالي لايتفق معنا في النظر إلى الواقع كما هو لا بشكل خيالي. .»[٤٥]. وهذا هو أساس الخلاف مع الهيجلية «. . . غير أن هيجل لم يُستبعد تماماً بل على العكس لقد اتخذنا نقطة البدء من الجانب الثوري في فلسفته وأعني به **منهجه الجدلي**. .».

فمنهج هذا التيار المادي الجديد الذي ارتبط باسم ماركس هو إذن الجانب الثوري في فلسفة هيجل أو منهجه الجدلي. صحيح أن انجلز يذكر في نفس السياق أن المنهج الجدلي في صورته الهيجلية لم يكن يصلح للاستعمال، لكن يجب ألاّ تخدعنا هذه الكلمات فنظن أنها تعني أنهم استعاضوا عن الجدل الهيجلي بمنهج جدلي جديد. إذْ المقصود بالصورة الهيجلية هنا هو التطبيق الهيجلي المثالي لهذا المنهج وفقاً لنقطة البدء المثالية عند هيجل يقول إنجلز موضحاً ذلك «. . فالتطور الجدلي (عند هيجل) الذي يظهر في الطبيعة والتاريخ، هو صورة من الحركة الذاتية من الفكرة الشاملة، وهي الفكـرة الخالـدة التي لايعلم أحد مكانها، ولكنها ــ على كل حال ــ مستقلة عن العقل البشـري. . . **وهذه الأيديولوجية المعكوسة هي التي يجب استبعادها**. . . وبهذه الطريقة عاد الجانب الثوري في فلسفة هيجل إلى الظهور من جديد، متحرراً في نفس الوقـت من الإطار المثالي الذي منع هيجل من تطبيق منهجه تطبيقاً متسقاً. . .»[٤٦].

وهكذا يتضح لنا من عبارة إنجلز هذه أن ما تعارضـه الماركسيـة هو

«الأيديولوجية المعكوسة» أي المثالية الهيجلية التي تضع الفكر قبل الوجود، وتجعله المبتدأ وكل ما في الكون حديث عنه وخبر. أمّا الجدل الهيجلي أو الجانب الثوري في فلسفته فهو ما أخذته الماركسية دون أن «تقلبه» أو «تعكسه» أو «تخالفه». وما أشبه عبارة ماركس السابقة عن «قلب المنهج الهيجلي» بما يقوله إنجلز: «إن مذهب هيجل هو نفسه المذهب المادي في وضع مقلوب..»(٤٧). فالحديث في كل من العبارتين ينصب على المذهب والتصور الفلسفي للعالم لا على المنهج، لأن منهج الفلسفتين واحد «هو الجانب الثوري عند هيجل، أو الجدل الهيجلي».

٣٦١ ـ من الطبيعي بعد ما تقدم أن نلتقي بهذا السؤال: إن صحّ وكان ماركس يعارض في عبارته السابقة المثالية الهيجلية دون منهجها، فلِمَ لم يذكر ذلك صراحة؟ ولماذا قابل إذن بين منهجه وبين منهج هيجل؟

الحق أن ماركس في كل ما كتب كان ينقد الجانب المثالي من فلسفة هيجل في صراحة ووضوح وكثيراً ما كان يسمي المذهب الهيجلي «بالإطار المثالي» أو «الغلاف الصوفي» ويرى أنه لابدّ من أن ننزع هذا الإطار حتى تظهر «النواة العقلية» واضحة وهو يقصد بها المنطق، بل إن ما كان ماركس يجاهد في سبيله هو أن يتمكن من فصل المنطق الهيجلي عن بقية المذهب لكي يطبقه بعد ذلك تطبيقاً جديداً على علم الاقتصاد وتاريخ المجتمع البشري. وهذا ما قاله إنجلز وهو يصف الدور الذي قاما به معاً دون بقية الهيجليين اليساريين: «إننا كلينا ـ ماركس وأنا ـ كنا وحدنا تقريباً اللذين عملا لأنقاذ الجدل الواعي من المثالية الألمانية (أي الهيجلية) وذلك بإدخاله في المفهوم المادي عن الطبيعة والتاريخ..»(٤٨). وهذا واضح كذلك في كل ما وجهه إنجلز من نقد إلى هيجل حيث كان ينصب نقده أساساً على مثالية هيجل أو ما غلّف جدله من صوفية، ويرى أننا يجب أن ننزع عنه هذه الصوفية ليتضح الجدل الهيجلي في قوته الحقيقية. يقول مثلاً: «إن الكون عنده لابدّ أن يتطابق ـ طوعاً أو كرهاً ـ مع نسق الفكر الذي هو نفسه ليس إلاّ نتاجاً لفترة محددة من تطور الفكر البشري. ولو أننا قلبنا الوضع لصار كل شيء بسيطاً، ولأصبحت القوانين الجدلية التي وصلت إلى أقصى درجة من الصوفية في فلسفة هيجل المثالية ـ واضحة وضوح النهار..»(٤٩).

٣٦٢ ـ أمّا لماذا قابل ماركس بين منهجه ومنهج هيجل في عبارته المشهورة فالسبب يرجع أساساً إلى أنه ـ كغيره من الهيجليين ـ كان يعرف تماماً أن

هيجل يربط بين المنهج والمذهب برباط لاينفصم بحيث يؤلفان معاً وحدة عضوية واحدة، ومن هنا فقد كان ماركس في أحوال قليلة يتحدث عن منهج هيجل المقلوب وهو يقصد مذهبه، على اعتبار أن المنهج والمذهب عنده لاينفصلان. ولقد سبقت الإشارة إلى أن الماركسية نفسها سايرت الطريقة الهيجلية في الربط بين المنهج والمذهب، فذهبت إلى أن المنهج الجدلي وحده يصبح بلا معنى، والمذهب المادي وحده يتحول إلى مادية ميكانيكية «مبتذلة». والقول بأن ماركس كان أحياناً يتحدث عن منهج هيجل وهو يعني مذهبه يبرره سببان: الأول: توضيح ماركس نفسه في الشطر الثاني من عبارته السالفة. والثاني قول ماركس: «إن الميتافيزيقا، بله الفلسفة كلها يمكن أن يلخصها المنهج كما يقول هيجل. . .»[٥٠].

وعلى ذلك فإذا كان ماركس يذهب أحياناً إلى أنه قلب المنهج الهيجلي أو أقامه على قدميه فيجب أن نفهم أن، ما كان يعنيه دائمًا بمثل هذه العبارات هو أنه قلب «المذهب المثالي» أو «عكس التصور المثالي للعالم». أو بعبارة أخرى أقامه على قدميه حين جعل من المادة الأساس الصلب، ومن الفكر تابعاً لها. ولقد كتب ماركس في هذا المعنى إلى «كوجلمان» في ٦ مارس سنة ١٨٦٨ يرد على نقد «دوهرنج» لكتابه رأس المال فقال: «إن دوهرنج يعرف تماماً أن منهجي ليس هو المنهج الهيجلي طالما أني مادي وهيجل مثالي. إن الجدل الهيجلي هو الصورة الأساسية لجميع ألوان الجدل، ولكن بعد أن ننزع عنه غلافه المثالي، وهذا بالضبط ما يميز منهجي عن منهجه. . .»[٥١].

ثالثاً ـ قوانين «الجدل الماركسي» ومقولاته تؤيد هذا التفسير

٣٦٣ ـ ذلك هو التفسير الصحيح لعبارة ماركس عن: «قلب الجدل الهيجلي» وهو تفسير يصدق كذلك على غيرها من العبارات المماثلة، فكل نقد وجهته الماركسية إلى الهيجلية ينصب أساساً على الجانب المثالي دون المنهج، وكل خلاف بينهما يرتدّ في نهاية تحليله إلى نقطة البدء. تلك مقدمة نخلص منها إلى النتيجة التالية ـ بذلك تكون الماركسية قد نقلت الجدل الهيجلي كما هو بنصه دون أن تقلبه، ودون أن تضيف إليه إضافة واحدة، وبناء عليه لايجوز أن يُقال إن هناك ما يمكن تسميته «بالجدل الماركسي» الذي يقابل «الجدل الهجيلي». وإنما هناك الاستخدام الماركسي «للجدل الهيجلي» أو التطبيق المادي «للجدل الهيجلي». وبعبارة أخرى ليست هناك «قوانين» للجدل الماركسي غير قوانين الجدل الهيجلي، وليست هناك «مقولات للجدل الماركسي» جديدة تختلف عن

المقولات التي عرضها هيجل في المنطق. وما لم نسلم بذلك فسوف نتساءل: ما هي تلك القوانين الجديدة التي تميز الجدل الماركسي عن جدل هيجل؟ وما هي تلك المقولات التي أتت بها الماركسية ولم يذكرها هيجل في منطقه؟ باختصار ما هي تلك الإضافات الجديدة التي أضافتها الماركسية للمنهج الجدلي الهيجلي؟.

قد يُقال إنها استخدمته استخداماً جديداً مخالفاً للاستخدام الهيجلي، وقد يُقال أيضاً إن الغاية والنتيجة من المنهج الهيجلي اختلفت في الماركسية عنها في الهيجلية، وذلك كله صحيح لانشك فيه لكنه لاينصب على المنهج ذاته فقد استخدم سلم منزلي في الصعود إلى الطابق العاشر، بينما يستخدمه غيري في الهبوط إلى الطابق الأول، لكن ذلك لايعني أن السلم قد اختلف في الحالتين. وقد يستخدم الطبيب نفس السلم في علاج مريض بينما يستخدمه اللصوص في السرقة، هنا كذلك اختلفت الغاية لكن الوسيلة ظلّت، كما هي ــ يقول ماركس «لقد عارضنا الفلسفة الألمانية التي تهبط من السماء إلى الأرض وارتفعنا نحن من الأرض إلى السماء». لكن طريق الصعود والهبوط كان دائمًا هو هو لم يتغير في الحالتين أمّا ما تغير حقاً فهو «اتجاه» العبور فحسب.

ولست أدري كيف يمكن أن يكون بين الماركسية والهيجلية خلاف في المنهج، في الوقت الذي تسلم فيه مع هيجل بأن الطريق إلى الشرق هو نفسه الطريق إلى الغرب؟(*).

٣٦٤ ــ ولكي يتضح هذا الذي نقوله لابدّ أن نعرض في عجالة سريعة لما يُسمى «بالقوانين الأساسية للجدل الماركسي» ثم نعقب عليها بعرض سريع كذلك «للمقولات الماركسية».

١ ـ القانون الأول : التغير من الكم إلى الكيف والعكس:

التغير الذي

يحدث في العالم هو انتقال من التغيرات الكمية إلى تغييرات كيفية جذرية والعكس ــ وهذا الانتقال هو القانون الجدلي الشامل الذي يعمل في جميع ميادين الطبيعة والمجتمع والفكر، ففي جميع هذه المجالات يحل الجديد محل القديم.

(*) وهي نفس الفكرة التي عبر عنها هيراقليطس قديماً في قوله: «الطريق إلى أعلى وإلى أسفل واحد، وهو نفس الطريق. .» شذر ٦٩ وفقاً لترقيم بيرنت.

وانتقال الشيء من حالة كيفية معينة إلى حالة كيفية أخرى نتيجة للتغيرات الكمية المتدرجة هو طفرة في مجال التطور، والطفرة هي تحطيم لتدرج التغير الكمي للشيء، أو هي الانتقال إلى كيف جديد، أو التحول الفجائي والتغير الجذري في مجرى التطور، ولقد كان ظهور الإنسان نفسه طفرة، أعني نقطة تحول جذرية في تطور العالم العضوي. والطفرات أو الانتقالات من كيف قديم إلى كيف جديد سريعة نسبياً إذا ما قورنت بالفترات السابقة التي كانت تتم فيها التغيرات الكمية المتدرجة. وهذه السرعة تختلف باختلاف طبيعة الشيء والظروف التي تحدث فيها الطفرة. وهذه الطفرة هي التي نسميها بالثورة في التغيرات الاجتماعية فالثورة أو التغير الكيفي هي نتاج ضروري لتطور التغيرات الكمية(٥٢).

هذا هو باختصار شديد القانون الأول من القوانين الأساسية للجدل الماركسي، وهو منقول بنصه عن منطق هيجل، ولقد سبق أن عرضنا له من قبل بالتفصيل قارن (٢٠٢ ــ ٢٠٤). ويمكن الآن أن نتساءل كيف وبأي معنى استطاع ماركس أن يقلب مقولة الكمية النوعية عند هيجل وهي المقولة التي جعلتها الماركسية أول قانون من قوانين الجدل؟ إن مضمون هذه المقولة كما عرضه هيجل هو أن التغيرات الكمية إذا ما وصلت إلى حد معين انقلبت إلى تغيرات كيفية والعكس.. فبأي معنى استطاعت الماركسية أن «تقلب» هذا القانون رأساً على عقب أو عقباً على رأس كما يقولون؟ الحق أن ماركس لم يزعم ذلك قط، لكنه على العكس من ذلك كان في تحليله لرأس المال ولمعدل وفائض القيمة لايشير إلى هذا القانون إلاّ على أنه القانون الهيجلي الذي كشف عنه هيجل فيقول مثلاً ــ «هنا كما هي الحال في العلوم الطبيعية يصدق القانون الذي كشفه هيجل في كتابه «المنطق» وهو أنه عند بلوغ درجة معينة تتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات في الكيف»(٥٣). بل ويشرح في حاشية لهذه العبارة كيف أن علم الكيمياء نفسه يؤيد هذا القانون «إن نظرية الذرة في علم الكيمياء الحديث والتي صاغها لأول مرة لوران وجرهاردت بصورة علمية لاترتكز إلاّ على هذا القانون» وقد أضاف إنجلز لهذه الحاشية مثلاً توضيحياً من علم الكيمياء.

٢ ــ القانون الثاني : صراع الأضداد وتداخلها.

٣٦٥ ــ إذا كان العالم

بما فيه من ظواهر في حركة مستمرة وتغير لاينقطع فإن سبب هذه الحركة هو

التناقض الكامن في الأشياء. ومعنى ذلك أن العلّة الأساسية لتطور الأشياء لاتوجد خارجها، وإنما تكمن في جوف هذه الأشياء ذاتها فالطبيعة المتناقضة هي خاصية ماهوية للأشياء. وكل ظاهرة تحوي في جوفها متناقضات متصارعة، وصراع الأضداد هذا هو الذي يولّد الحركة ويبعث التطور. ولايمكن أن نتصور أي شكل من أشكال الحركة بدون أضداده، فحتى الحركة الآلية البسيطة لاتتم إلّا لوجود هذه الأضداد: فعل ورد فعل، جذب ودفع، قوة طرد مركزية وقوة جذب مركزية، بل إن كل ذرة تتألف من ضدين من نواة مشحونة شحنة موجبة وغلاف إلكتروني مشحون شحنة سالبة... إلخ. بل هناك جوانب متناقضة ذاتياً داخل عملية المعرفة نفسها، فالإنسان يستخدم مناهج متضادة ومرتبطة في دراسته للأشياء كالاستقراء والاستنباط والتحليل والتركيب... إلخ(٥٤). ومن المهم أن نعرف أن هذه الأضداد لاتوجد معزولة بعضها عن بعض بل هي تكمن داخل الظاهرة الواحدة وتبرز في وحدة عضوية ولامعنى لها إذا انفصل كل منها عن الآخر بل إن عملية الفصل هذه نفسها عملية مستحيلة إلّا في الخيال فحسب «فمن المستحيل أن تحصل على جانب واحد من التناقض بدون الآخر، استحالة أن تحتفظ في يدك بالتفاحة كلها بعد أن أكلت نصفها....(٥٥).

والماركسية ترى كما يقول ستالين «أن أشياء الطبيعة وظواهرها تحوي تناقضات داخلية لأن لها جانبين جانباً سلبياً وجانباً إيجابياً... ونضال هذين الجانبين هو المضمون الداخلي للحركة والتطور، وهو المضمون الداخلي لتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية...»(٥٦).

هذا هو باختصار القانون الثاني من «القوانين الأساسية للجدل الماركسي» وليس فيه جديد أضافته الماركسية إلى فكرة صراع الأضداد عند هيجل ذلك الصراع الذي كان يطلق عليه اسم «مبدأ السلب» ويصفه بأنه الروح التي تبعث الحياة في العالم المادي والروحي على السواء. وهو أيضاً صراع «باطني» وداخلي ومحدد وهو مصدر الحركة والتطور، ولنقارن مثلا فقرة ١٢١ من هذا البحث.

٣ ــ القانون الثالث ــ نفي النفي

٣٦٦ ــ يمكن القول بأن سير التطور كله عبارة عن سلسلة من نفي النفي كل مرحلة تنفي سابقتها ثم تنفيها هي

نفسها مرحلة ثالثة وهكذا. غير أن النفي هنا لايعني الفناء، وإنما كل مرحلة «تنفي وتحتفظ» في وقت واحد بالمرحلة السابقة فالنفي الجدلي هو نفي واحتفاظ معاً هدم وتطور أبعد: ولايكون النفي جدلياً إلاّ إذا كان مصدراً للتطور أي إذا احتفظ بالعناصر الأساسية في المراحل السابقة، وهذه العملية تحدث في جميع المجالات في الطبيعة والمجتمع والتاريخ وتاريخ الفلسفة إلخ..

إن نفي النفي يوجد بالفعل في كل من مملكتي النبات والحيوان. بالإضافة إلى أن علم الجيولوجيا كله عبارة عن سلسلة من نفي النفي. والرياضة لاتفلت من هذا القانون. خذ مثلاً «أ» فلو أننا سلبناها لكان عندنا (-أ) ولو أننا عدنا من جديد ونفينا هذا النفي نفسه بأن ضربنا -أ×-أ لكان عندنا: أ٢ أي العدد الأصلي الموجب ولكن في درجة أعلى، ويمكن أن نأخذ مثلاً آخر من التاريخ، فقد بدأت الحضارة بالملكية العامة غير أن هذه الـمُلكية العامة للأرض التي كانت شائعة في العصور البدائية أصبحت في المراحل العليا من التطور الزراعي عائقاً للإنتاج، ولهذا أُلغيت أو سُلِبت وتحولت بعد سلسلة طويلة أو قصيرة من الحلقات الوسطى إلى مُلكية خاصة. ولكن حين تطورت الزراعة من جديد إلى مرحلة أعلى أصبحت الُملكية الخاصة بدورها عائقاً للإنتاج وظهرت الحاجة إلى إلغائها أو سلبها، وكان لابدّ من أن تعود الُملكية العامة لا في صورتها القديمة، بل في إطار جديد بحيث لاتصبح عائقاً للإنتاج، وإنما متحررة من جميع القيود بحيث تتمكن من استغلال المكتشفات الحديثة.

مثل آخر من الفلسفة: كانت الفلسفة القديمة مادية لكنها كانت مادية بدائية ساذجة، ولهذا لم تستطع أن تفسّر العلاقة بين العقل والمادة مع أن مثل هذا التفسير ضروري جدّاً، ولقد أدّى ذلك إلى القول بسيطرة الروح على الجسد ثم التركيز على خلود الروح ومعنى ذلك أن المادية القديمة قد نفتها المثالية. لكن في تطور الفلسفة عادت المادية من جديد إلى الظهور ونفت المثالية وتلك هي المادية الحديثة؛ وهي نفي للنفي القديم ولكنها ليست مجرد إعادة للمادية القديمة لكنها تضيف إلى الأساس الدائم للمادية القديمة كل تراث البشرية الفكري الذي ظهر في ألفين من السنين نتيجة لتطور الفلسفة والعلوم الطبيعية؛ فالفلسفة الآن عبارة عن إلغاء واحتفاظ في نفس الوقت. هذا هو القانون الثالث والأخير من القوانين الأساسية للجدل الماركسي وليس فيه جديد على فكرة النفي عند هيجل وقد سبق أن عرضنا لها في الفقرة رقم ١٤١ من هذا البحث، والواقع أن إنجلز، وهو يضرب الأمثلة السابقة في كتابه ضد

دوهرنج، كان يسمي هذا القانون دائماً باسم «قانون نفي النفي الهيجلي»[٥٧].

٣٦٧ ـ تلك هي القوانين الجدلية الثلاثة التي لخص فيها إنجلز الجدل الهيجلي. وهي القوانين التي تتردد في كل الكتب الماركسية على أنها القوانين الأساسية للجدل الماركسي فكيف يُقال إذنْ إنها تعارض تماماً الجدل الهيجلي؟

قد يُقال في معرض الإجابة على هذا السؤال ما يلي:

أولا: صحيح أن هذه الأفكار كلها هيجلية لكنها ظلّت في منطق هيجل مجرد مقولات منطقية ولم تتخذ شكل القوانين.

ثانياً: إن هيجل استخدم مقولاته هذه استخداماً منطقياً خالصاً فجعل التطور للعقل أو الفكر أو الروح، ومن هنا كان صراع الأضداد عنده هو تمزق للفكر نفسه وكانت عملية نفي النفي تحدث في جوف الفكر. وقلْ مثل ذلك في الانتقال من الكم إلى الكيف، أمّا الماركسية فتحدثت عن تراكم رأس المال الذي يتجمع حتى يؤدّي إلى انقلاب المجتمع الرأسمالي كله إلى مجتمع جديد كما شرحت صراع الطبقات وتناقضها، وأبرزت نفي المراحل التاريخية بعضها لبعض إلخ...

وجوابنا على ذلك هو كما يلي:

أمّا أن هذه الأفكار ظلّت عند هيجل مقولات ولم يطلق عليها اسم «القوانين الأساسية للجدل» فذلك راجع إلى أنه كان يحلل الجدل نفسه في المنطق ولم يكن يضع له قوانين. وبمعنى آخر لو أن الماركسية حاولت أن تدرس العلاقة بين هذه القوانين بعضها وبعض لتقف على ما بينها من صلة، فسوف تجد نفسها مضطرة إلى جمعها في سلسلة واحدة كما فعل هيجل بالضبط. وتلك هي العملية التي رفض «إنجلز» أن يخوض فيها في جدل الطبيعة[٥٨].

ومن ناحية أخرى فإن القانون عند الماركسية هو الطبيعة الموضوعية العامة المشتركة بين الظواهر «فالصورة الشاملة في الطبيعة هي ما نسميه بالقانون»[٥٩].

أي أن القانون هو الماهية الموضوعية الأساسية التي تعبر عن الرابطة الضرورية بين الظواهر وذلك هو تعريف المقولة عند هيجل، وإذا كان القانون الجدلي هو التعبير عن الصلة الموضوعية العامة بين القوانين الجزئية، فإنه بالتالي التعبير الموضوعي عن الصلة بين المقولات. فالقانون الأول مثلاً ليس إلاّ تعبيراً عن الصلة بين مقولتي الكم والكيف أي أن الماركسية هنا تقتطع شريحة من

الجدل الهيجلي لتطلق عليها اسم القانون. ولهذا قال قائل منهم بحق «إنه بدون معرفة المقولات يستحيل فهم قوانين الجدل. . .»[٦٠]. والماركسية ــ مثلاً ثانياً ــ في قانون صراع الأضداد: تكشف عن المعنى الحقيقي للمقولات المتناقضة: كالصورة والمضمون، والضرورة والصدفة، والإمكان والواقع. . . إلخ. ومن ناحية ثالثة فليس هناك فارق كبير بين أن يقول هيجل إن انتقال الكم إلى الكيف هو مقولة الكمية النوعية، وأن تقول الماركسية إنه «قانون» تحول الكم إلى الكيف. فاختلاف التسمية ليست له أهمية خاصة طالما أن المضمون واحد في الحالتين.

وفضلاً عن ذلك كله فيبدو أن التسمية الهيجلية هي الأقرب إلى الدقة والصواب. ذلك لأن الماركسية «تقرر» وجود قانون دون أن تبين لنا مصدره اللهم إلّا كتب هيجل. أمّا هيجل فهو «يستنبط» مقولة الكمية النوعية من المقولات التي سبقتها، وبغض النظر عن نجاحه أو فشله في هذا الاستنباط، فإنه لايقرر «واقعة» أو «حقيقة» تقريراً تعسفياً بلا تبرير غير أنها منقولة عن كتب السابقين.

٣٦٨ ــ أمّا أن المقولات كانت منطقية عند هيجل، فهذا أمر طبيعي طالما أنه في المنطق يعرض الصورة العقلية الخالصة للجدل، بغض النظر عن تطبيقه المثالي لهذه الصورة على المذهب. ومن ناحية أخرى فيجب ألّا يغيب عن ذهننا ما سبق أن قلناه مراراً من أن اختلاف استخدام هيجل للجدل عن استخدام الماركسيين له يرجع أساساً إلى اختلاف المذهبين. ومن ناحية ثالثة فإنه لمن الخطأ بمكان أن نقول إن هيجل قد اعتبر الصراع بين الأضداد صراعاً فكرياً فحسب(*). لأن أي إنسان له أدنى دراية بهيجل يعلم ــ كما يقول إنجلز ــ «إنه استطاع في بضع مئات من الفقرات أن يقدم لنا أمثلة أخاذة للغاية للقوانين الجدلية من الطبيعة والتاريخ. .»[٦١].

(*) من الأخطاء الفاحشة أن يُقال مثلاً: «لقد تقبل ماركس فكرة التغير الهيجلية، من ناحية أنها نتاج تصارع الأضداد، إلّا أنه رفض ما تقول به من اتخاذ الصراع سبيله في ذهن الإنسان وحده. .» الأستاذ / فؤاد شبل في تحليله لرأس المال في العدد الأول من المجلد الخامس من «تراث الإنسانية» ص٤. وهذا ما لم يقل به هيجل على الإطلاق؛ بل تلك هي نقطة الضعف التي كان يأخذها على جدل زينون الايلي وسقراط وغيرهما من الجدليين القدامى. قارن مثلا فقرة رقم ٣٦ و٤٨ من هذا البحث.

والحق أن هيجل في عرضه العقلي الخالص للمقولات الجدلية في المنطق، لم يفترض لحظة واحدة إن هذا العرض لمنطق التطور يتصل بالأمور «الروحية وحدها» أو «المسائل الغيبية» كما يحلو لبعض الماركسيين تسميتها لكنه كان يشير ويركّز باستمرار على الطابع الموضوعي للمقولات، ويشير إلى أن هذا التطور العقلي الذي يعرضه في المنطق هو صلب الواقع وجوهر الوجود، وماهية العالم. ولقد سبق أن ذكرنا في عرضنا لخصائص المقولة الهيجلية أن المقولات عند هيجل هي العمود الفقري للعالم (فقرة رقم ١٢٨ ـ ١٣٠). فليست هذه المقولات مجرد ماهيات خالصة، أو أفكار مجردة، وإلّا لتعارض ذلك مع الأفكار الأساسية في الجدل الهيجلي نفسه كالجمع بين الهوية والاختلاف، والذاتي والموضوعي، والمجرد والعيني... إلخ. فهيجل يرفض الثنائية ومن هنا فهو لايفصل بين المقولات وعالم الواقع بحيث يضع المقولات في عالم آخر فوق السحاب، يفصلها عن أشياء العالم هوّة سحيقة، إنها ليست مُثلاً أفلاطونية تحتل عالماً علوياً خاصاً ولكنها: أمامنا مباشرة، وفي كل لحظة، وعلى شفاهنا دائمًا وهي باختصار «قلب الأشياء ومركزها» كما سبق أن ذكرنا.

٣٦٩ ـ ومعنى ذلك أنه إذا كانت الماركسية قد شرحت قانون الأضداد بأمثلة عينية سواء في ميدان الطبيعة أو ميدان العلوم الاجتماعية، فإن هيجل لم يتحدث عن أضداد الفكر فحسب، بل شرح هذه الفكرة بأمثلة عينية بالغة العمق ولم تقتصر هذه الأمثلة على الطبيعة أو التاريخ أو الفلسفة فحسب، بل امتدت إلى العلاقات الاجتماعية نفسها وهذا واضح في مؤلفاته المختلفة، فهو في ظاهريات الروح مثلاً يحلل العلاقة بين العبد والسيد ويذهب إلى أن العبد بفضل عمله ونشاطه يصل إلى الاستقلال الذاتي، ولايصبح موضوعاً لاستغلال الآخرين، وإنما يصبح شخصية مستقلة تحددها «أفعاله وإرادته»، في حين ينقلب السيد عبداً تابعاً لمولاه. وهذا التحليل هو الذي وقفت الماركسية وغيرها من النظم الاشتراكية الأخرى تتأمله طويلا كما يقول جان بول سارتر، وفندلي وغيرهما[٦٢].

ولقد سبق أن رأيناه يضرب كثيراً من الأمثلة التجريبية للاعتماد المتبادل بين الكيف والكم وغيرهما من المقولات. فدستور الدولة وقوانينها (أي كيفها) يعتمد على حدودها وتعدادها ومساحتها وما إلى ذلك من أمور كمية. وتحول الماء من سائل إلى غاز هو المثل الهيجلي للتغيرات الكمية التي تنقلب إلى تغيرات في الكيف، وهو المثل الذي يتردد في جميع الكتب الماركسية التي تعرض لشرح هذا

القانون. ولقد سبق أن رأيناه أيضاً يتحدث عن نمو النبات من البذرة إلى الزهرة إلى الثمرة ويعتبر هذه العملية سلسلة من نفي النفي.. إلخ. فهناك باختصار مئات المئات من الأمثلة العينية والوقائع التجريبية التي قدمها هيجل ثم ترددت بعد ذلك كشرح «للقوانين الأساسية للجدل الماركسي»(*).

٣٧٠ ــ والواقع أنه ليس المهم في شرح الجدل أن نضرب مثلا أو مثلين لهذا القانون أو ذاك وإنما الأهم من ذلك أن نحلل هذه القوانين ونفسرها ونشرح مضمونها، ونبين الصلة بين بعضها وبعض، ونكشف عن مصدرها... باختصار أن نعرض لمنطق الجدل نفسه باعتباره منطقاً جديداً يعارض المنطق الأرسطي القديم، أو بمعنى أدق يشمل هذا المنطق ويرتكز عليه، ولكنه يتخطاه ليلقي الضوء على منطق جديد أوسع وأرحب، وهذا ما لم يفعله أحد قط غير هيجل، يقول إنجلز: «إن دراسة صور الفكر وتحديداته عملية هامة جدّاً، وضرورية للغاية، وهذا العمل لم يضطلع به أحد منذ أرسطو غير هيجل..»[٦٣]. فلو أن الماركسية درست الجدل الهيجلي ثم وضعت منطقاً جديداً يرتكز على هذا الجدل، ولكنه يتخطاه، لكانت قد أتت بشيء جديد في ميدان المنطق والجدل، لكنها لم تفعل شيئاً من ذلك على الإطلاق. فلم يكتب واحد من الماركسيين شيئاً قط في منطق الجدل، أي ليس هناك كتاب فيما يمكن تسميته «بالجدل الماركسي». صحيح أن ماركس أبدى هذه الرغبة لنفر من أصدقائه ذات يوم، لكنها لم توضع قط موضع التنفيذ، وحتى هذه الرغبة لم تكن تستهدف إلاّ عرض الجدل الهيجلي بطريقة مادية. كتب ماركس في هذا المعنى إلى «كوجلمان» يقول: «حين أفرغ من عبء الأعمال الاقتصادية سوف أكتب في الجدل. إن قوانين الجدل الصحيحة موجودة فعلا عند هيجل، لكنها في صورة مثالية، ولابدّ أن ننزع عنها هذه الصورة..»[٦٤]. أمّا «جدل الطبيعة» لإنجلز فهو ليس كتاباً في المنطق الجدلي، لكنه أقرب إلى «فلسفة العلم» أو هو يشبه إلى حد كبير «فلسفة الطبيعة» لهيجل، فهو ليس أكثر من محاولة لتطبيق الجدل الهجيلي في ميدان العلوم الطبيعية، وسوف نعود إلى تفصيل ذلك بعد قليل.

(*) قارن ما يقوله سيدني هوك في كتابه سالف الذكر من أن «معظم الأمثلة التي أوضح بها إنجلز الجدل في الطبيعة والتي ذكرها في كتابه «ضد دوهرنج»، والتي شاعت جدا في الكتابات الاشتراكية يجدها القارىء في كتاب المنطق لهيجل..» ص ٦٩.

٣٧١ ـ وما يُقال على قوانين الجدل التي ذكرها إنجلز، يصدق كذلك على غيرها من «القوانين الفرعية» للجدل الماركسي. فهي كلها منقولة بنصها عن منطق هيجل، فما يُسمى بقانون «التغير المستمر والتطـور الشامل» هو الفكرة التي عبر عنها أول مثلث في الجدل الهيجلي، وأعني بها مقولة الصيرورة. وهو ما عبر عنه هيجل في «ظاهريات الروح» تعبيراً يقترب جدّاً من تعريف الماركسيين للمادة حين قال: «إن الطبيعة الجوهرية للشيء عبارة عن حركة..»(*). وما يُسمى بقانون «الترابط الشامل بين الظواهر» هو ما عبر عنه هيجل في قوة ووضوح في القسم الثاني من المنطق لاسيما في مقولة الأساس، والجوهر والعَرَض، والسبب والنتيجة، والتفاعل... إلخ. بل إنه ينتهي إلى أن الوجود الفعلي هو شبكة هائلة من العلاقات المتداخلة كما سبق أن بينا. وما يُقال عن اتجاه سير التطور من الأدنى إلى الأعلى ومن البسيط إلى المركب، هو الفكرة الهيجلية التي تجعل التطور يسير من المجرد إلى العيني، ومن المباشر (أو البسيط) إلى المركب. وقد شرحناها في الفقرة رقم ١٤٣ من هذا البحث.

رابعاً : المقولات

٣٧٢ ـ نستطيع أن نقول إننا لو استثنينا قول هيجل إن المقولات تعريفات للمطلق أو أنها الشروط المنطقية لوجود العالم ـ فإنه يمكن القول بعد ذلك بأن خصائص المقولات الماركسية هي نفسها المقولات الهيجلية: فهي عامة وشاملة، وموضوعية وضرورية وهي تعبر عن الماهية الأساسية للأشياء، وهي لايخلقها ذهن الإنسان وإنما يكتشفها فحسب لأنها مستقلة عن وعي الإنسان وإرادته.. إلخ.

وحين يعرض الباحث لبعض هذه المقولات «الماركسية»، فسوف يبدو واضحاً أنه يكرر المقولات الهيجلية لا أكثر ولا أقل. لكن يبدو أنه مـن روري أن نعرض سريعاً لبعضها حتى يتضح ما نذهب إليه من أن «الجدل الماركسي» لاوجود له في الحقيقـة، وإنما الموجود هو الجدل الهيجلي كما استخدمته الماركسية، أو كما طبقته في هذا الميدان أو ذاك: ماركس في علم الاقتصاد

(*) قارن قول لينين: «مَنْ ذا الذي يُصدّق أن تكون الحركة، والحركة الذاتية، والضـرورة الداخلية، والتغير، والحيوية والنشاط، هي محور الهيجلية المجردة؟ إن اكتشاف هذا المحور وفهمه، وتخليصه (من المثالية) هو بالضبط ما فعله ماركس وإنجلز...» المذكرات الفلسفية.. ص ١٤١.

وتاريخ المجتمع، وإنجلز في ميدان العلوم الطبيعية بصفة خاصة.

٣٧٣ ــ وفيما يلي بعض هذه المقولات:

١ ــ هناك مثلاً مقولات الكم والكيف والقدر، ومضمونها هو نفسه المضمون الهيجلي. فالقَدْر يجمع في مركب واحد بين الكم والكيف أو هو «الإطار الذي يشمل بداخله وحدة الكم والكيف، وأي اضطراب في القَدر سواء من جانب الكم أو الكيف يؤدّي إلى تغير في الشيء بحيث ينقلب إلى شيء آخر...» وهذا التغير يتخذ شكل القفزة أو الطفرة... أر الخط العقدي الهيجلي.

٢ ــ وهناك أيضاً مقولتا السبب والنتيجة، والرابطة السببية عامة وشاملة وضرورية، وهي تصدق على جميع ظواهر الطبيعة والمجتمع، البسيطة منها والمعقدة، المعروفة للعلم أو المجهولة له، والظواهر التي لايكون بينها ارتباط سببي غير موجودة ولايمكن لها أن توجد، فكل ظاهرة لها بالضرورة سبب.

٣ ــ **التفاعل**:

والترابط السببي المتداخل بين ظواهر الطبيعة والمجتمع هو أكثر غزارة وتعقيداً من الترابط الذي تعبر عنه علاقة السبب والنتيجة. ولهذا فإن مقولة السبب والنتيجة تندرج تحت مقولة أوسع هي مقولة **التفاعل**. فالطبيعة تتألف من كل واحد ترتبط أجزاؤه بعضها ببعض بطريقة أو بأخرى. وفي هذا الترابط الشامل نجد أن الظاهرة الواحدة تكون نتيجة لسبب ما، لكنها تقوم كذلك بدور السبب في علاقتها بأشياء أخرى.

٤ ــ **المضمون والصورة**:

المضمون هو المجموع الكلي للعناصر والعمليات التي يتألف منها الشيء أو الظاهرة. أمّا الصورة فهي الهيكل الذي يوضع فيه المضمون. والصورة والمضمون لاينفصلان على الإطلاق لا في العالم المادي ولا في الظواهر الطبيعية، فالمادية الجدلية تؤمن بوحدتهما، وترى أن تغير المضمون يستتبعه بالضرورة تغير الصورة(٦٥).

٥ ــ **الماهية والظاهر**:

ومفهوم الماهية يشبه مفهوم المضمون ولكنه ليس هو نفسه. إذْ بينما نجد أن المضمون يمثل المجموع الكلي لجميع العناصر، فإن

الماهية هي الجانب الرئيسي الباطني الثابت ـ نسبياً ـ من الشيء. والماهية هي التي تحدد طبيعة الشيء وجميع جوانبه الأخرى. والظاهر هو الجانب الخارجي، وهو التعبير المباشر عن الماهية، أو هو الشكل الذي تظهر فيه الماهية.. والماهية تعبر عن نفسها في الظاهر، والظاهر ينمّ عن الماهية ولذا فهما متحدان. ومن هنا فإن التناقض الذي يظهر في المجتمع الرأسمالي يعبر عن ماهية النظام الرأسمالي كله.

٦ ـ الضرورة والحرية :

الحرية هي معرفة الضرورة: «فالضرورة لاتكون عمياء إلّا إذا لم تُفهم فحسب» كما يقول هيجل. ومن ثمّ فليست الحرية هي الاستقلال عن قوانين الطبيعة، ولكنها تقوم في معرفة هذه القوانين وفي إمكان استخدامها استخداماً ناجحاً في تحقيق أهداف معينة. ويصدق ذلك سواء فيما يتعلق بقوانين الطبيعة الخارجية، أو فيما يتعلق بالقوانين التي تنظم وجود الإنسان. «ولقد كان هيجل أول مَنْ حدد تحديداً سليمًا العلاقة بين الضرورة والحرية..»(٦٦).

٧ ـ الضرورة والصدفة :

ترى الماركسية أن الميتافيزيقيين لم يستطيعوا فهم المضمون الحقيقي لمقولتي الضرورة والصدفة. ففريق منهم يرى أن الضرورة هي التي تحكم الكون، لأن ظواهره تخضع لحتمية قاسية. ويذهب فريق آخر إلى القول بأن الضرورة لا أثر لها في الكون، لكن الصدفة وحدها هي التي تسود ظواهر العالم. ويرجع خلطهم هذا إلى تمسكهم بهذا المبدأ الميتافيزيقي الصلب الذي لايلين: «إمّا.. أو» فهو الذي منعهم من فهم اتحاد الضرورة والصدفة في هوية واحدة، فكيف يمكن أن يُقال ـ في نظر هؤلاء الميتافيزقيين إن العَرَضي ضروري، والضروري عَرَضي؟. «بل إن الفهم المشترك عند عامة الناس، ومعهم الغالبية العظمى من علماء الطبيعة ينظرون إلى الضرورة والصدفة على أنهما فكرتان تطرد كل واحدة منهما الأخرى باستمرار...»(٦٧).

غير أن التفسير الصحيح للضرورة والصدفة هو أنهما يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بحيث لايمكن الفصل بينهما، فهما حدان نسبيان يعتمد كل منهما على الآخر، فالصدفة تتحول إلى ضرورة والضرورة تعبر عن نفسها دائمًا في صورة الصدفة. فقد تظهر بعض الخصائص المعينة عند حيوان معين: كأن تنمو للحيوان الذي يعيش في المناطق الجليدية طبقة سميكة من الجلد لكي تحميه من الظواهر

الطبيعية لكن هذه الظاهرة العَرَضية قد تثبت فائدتها لهذا الحيوان فتجعله أكثر تكيفاً مع البيئة التي يعيش فيها، ومن هنا يورثها ذلك الحيوان للأجيال القادمة. وهكذا تتحول هذه الخاصية العَرَضية عن طريق الوراثة إلى خاصية ضرورية.

٨ ــ الإمكان والواقع :

الإمكان هو شيء لم يتحقق بعد، أعني لم يوجد بالفعل، لكنه يحمل في جوفه القدرة على التحقق في الوجود الفعلي. والواقع أن الوجود بالفعل هو إمكان قد تحقق أعني أنه قد أصبح حقيقة فعلية موجودة في العالم بعد أن كان مجرد إمكانية، وهو يظهر إلى الوجود نتيجة للقوانين الموضوعية أو بمعنى آخر نتيجة للضرورة الطبيعية[٦٨].

والإمكان والوجود بالفعل هما مقولتان متضادتان لكنهما مرتبطتان برباط لاينفصم خلافاً لما يذهب إليه الميتافيزيقيون من إنكار للصلة بينهما وفصل أحدهما عن الآخر، فبينما نرى بعض هؤلاء الميتافيزيقيين يذهبون إلى أن الإمكان غير موجود ولايمكن له أن يوجد، نرى بعضهم الآخر يذهب إلى أن كل شيء ممكن، حتى المعجزات ممكنة وكلا الرأيين فاسد من أساسه، ولايعبر إلاّ عن قصور في فهم المغزى الحقيقي لمضمون الإمكان والواقع. ذلك لأن المقولتين تعبران عن فكرة واحدة: فما هو ممكن هو ما يتفق مع قوانين الطبيعة والمجتمع، وهو نفسه الموجود بالفعل، لأن الواقع الموجود فعلا يتفق مع قوانين الطبيعة والمجتمع. ومن ثمّ فالمقولتان مرتبطتان ارتباطاً وثيقاً، وهما وجهان لشيء واحد. ومن المهم أيضاً أن نعرف أنهما «موضوعيتان»، لأنهما تعكسان خصائص الأشياء والظواهر المستقلة عن وعي الإنسان..»[٦٩].

٩ ــ الفردي والجزئي والكلي:

الفردي هو الموجود العيني، أو هو الشيء المفرد الموجود في العالم. وبالتالي فهو أي ظاهرة من ظواهر العالم المادي. والكلي هو ما يُطلق على مجموعة من الأشياء أو فئة من الظواهر المترابطة. ومن هنا فإن الكلي يرتبط دائمًا بالفردي كما ترتبط اللبلابة بمجموعة الشجر، وكما يرتبط بطرس بفئة الناس.

إلاّ أن الكلية أو العمومية على درجات متفاوتة: فاللبلابة مثلا ليست شجرة فحسب لكنها نبات أيضاً. و «بوبي» ليس كلباً فحسب، لكنه حيوان

أيضاً. وهذا يعني أن الكلي الذي يربط هذه اللبلابة وتلك اللبلابة ويوحّد بينهما هو النوع، أعني «اللبلابة» -بصفة عامة. وهذه الدرجة من التعميم تُسمى «بالجزئي». أمّا الطبيعة العامة التي تربط بين جميع أشجار اللبلاب، وبين غيره من الشجر بصفة عامة في فئة الشجر فهي «الكلي». وعلى ذلك فإن «بوبي» هو الفردي، والكلب هو «الجزئي»، والحيوان هو «الكلي». والأيدروجين هو الفردي، والغاز هو الجزئي، والعنصر الكيمائي هو الكلي. وهكذا نصل إلى هذه التصورات الثلاثة المرتبطة ارتباطاً جوهرياً وهي: الفردي، والجزئي، والكلي.

خامساً ــ إنجلز ــ و «جدل الطبيعة».

٣٧٤ ــ عرضنا فيما سبق لبعض المقولات الماركسية ورأينا أنها لا تحوي فكرة واحدة لم ترد بنصها في منطق هيجل. ومن ذلك يتضح لنا أنه ليس هناك ما يمكن تسميته «بالجدل الماركسي» ولا «بمقولات الجدل الماركسي» بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. وإنما هناك الجدل الهيجلي كما طبقته الماركسية في هذا الميدان أو ذاك.

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه المقولات التي عرضنا لها ليست هي «كل» المقولات التي أخذتها الماركسية عن منطق هيجل، وإنما هي بعض هذه المقولات فحسب وإلاّ فهناك بالإضافة إليها مقولات: «الهوية والاختلاف، والطرد والجذب، والكل والأجزاء، واللامتناهي الزائف، واللامتناهي الحقيقي، والقوة ومظهر تحققها، والكم المتصل، والكم المنفصل، والمجرد والعيني.. إلخ. وهي موجودة بشكل أو بآخر في الكتب الماركسية. وهي إيضاً متناثرة في كتاب انجلز «جدل الطبيعة» وهو الكتاب الذي يمثل ــ كما سبق أن أشرنا ــ المسودات الأولى التي كان يكتبها بغية تطبيق الجدل الهيجلي في ميدان العلوم الطبيعية(*). أضف إلى ذلك كله تصنيف الأحكام والقياس في المنطق الجدلي، وقد عرض لها إنجلز في

(*) قارن مثلاً قوله «الطبيعة الحقيقية لتحديدات الماهية (أي لما تضمنه من مقولات) شرحها هيجل حين قال: كل شيء في الماهية نسبي كالموجب والسالب.. إلخ». جدل الطبيعة ص ٢٨٣. «وتصور هيجل للقوة ومظهرها، والسبب والنتيجة، وتوحيده بين كل مقولتين منها في هوية واحدة يبرهن على صحته تغير صور الحركة.. وهذا واضح فعلاً في عملية القياس فالقوة تُقاس بمظهرها، كما يُقاس السبب بالنتيجة». نفس المرجع ص ٣٦٩. «وكان هيجل هو الذي حدد تحديداً سلبيًا معنى اللامتناهي الحقيقي سواء في الزمان أو ـ

كتابه هذا وذهب إلى أن هذا التصنيف يعارض تصنيف المنطق القديم، لأنه لا يكتفي «بسرد» الصور المختلفة للحكم والقياس دون أن يبين ما بينها من ترابط، لكنه على العكس يستنبط هذه الصور بعضها من بعض، بحيث يندرج بعضها في بعض، ويطور الصور العليا من الصور الدنيا. . . إلى آخر تلك الأفكار الهيجلية التي عرضنا لها في حينها. ثم يذكر إنجلز بعد ذلك تقسيم هيجل للحكم إلى أربع صور بأفرعها المختلفة ويعلق على التقسيم بقوله «إن هذا التقسيم للأحكام قد يبدو جافاً، بل قد يبدو تقسيمًا تعسفياً للوهلة الأولى. غير أن حقيقة هذا التقسيم سوف تظهر واضحة للغاية لِمَنْ يدرس العرض الرائع البارع لها في «المنطق الكبير» لهيجل. وحتى نتبين كيف أن هذا التقسيم لا يقوم على قوانين الفكر فحسب، لكنه يقوم أيضاً على قوانين الطبيعة سوف نسوق لذلك بعض الأمثلة. . . إلخ»[٧٠]. وعلى هذا النحو كان يسير إنجلز في كتابه «جدل الطبيعة» أعني الاعتماد على المنطق الهيجلي أولاً، ثم جمع الأمثلة المختلفة التي تفسّر هذا المنطق وتؤيد صحته ثانياً.

٣٧٥ ـ معنى ذلك أن المخطوطات التي نُشِرت لإنجلز في نهاية الربع الأول من هذا القرن تحت عنوان «جدل الطبيعة» ليست كتاباً في الجدل، لكنها ـ كما سبق أن أشرنا ـ محاولات متفرقة أراد بها صاحبها أن يمد نطاق الجدل الهيجلي بحيث يشمل ميدان العلوم الطبيعية. أمّا أنها ليست كتاباً في الجدل فهذا ما يصرح به إنجلز نفسه في وضوح حين يقول: «لسنا معنيين هنا بتأليف كتاب في الجدل، لكنا نهدف فحسب إلى أن نبين أن القوانين الجدلية هي القوانين الصحيحة لتطور الطبيعة، وأنها بالتالي تصدق كذلك على علم الطبيعة النظري. .»[٧١].

ولقد سبق أن ذكرنا أن إنجلز كان يفكر منذ عام ١٨٧٣ أن يؤلف كتاباً في

= المكان أو في سير الطبيعة والتاريخ. . .» ص ٣١٤. و«مشكلة إمكان انقسام المادة حلّها هيجل بسهولة حين بينّ أن المادة تنقسم وتتصل في آنٍ معاً، وهي لاتنقسم ولاتتصل في وقت واحد. .» ص ٣٢٤ «والحقيقة القائلة بأن الهوية تتضمن في جوفها الاختلاف يعبر عنها أي حكم حيث نجد المحمول يختلف بالضرورة عن الموضوع، فالسوسن أسود، والوردة حمراء. . . أمّا قانون الهوية فهو يمثل وجهة النظر الميتافيزيقية القديمة. .» ص ٢٨٥. وقارن كذلك ص ٢٨١ وأيضاً ٢٨٣ ـ ٢٨٤ وأيضاً ٢٨٧ ـ ٢٨٨ وص ٢٩٥ وكذلك ٣١٤ ـ ٣١٥ وص ٤٠٦ . . . . إلخ. إلخ.

«جدل الطبيعة» يحاول أن يبين فيه أن القوانين الهيجلية تنسحب كذلك على المكتشفات العلمية التي ظهرت بعد فوات هيجل، وأن هذه المكتشفات دليل صدق على صحة الجدل الهيجلي. ذلك لأن هيجل حين طبق الجدل على الطبيعة في القسم الثاني من مذهبه، كان يعتمد في ذلك الوقت على علم الطبيعة في عصره، وهو العلم الذي عبرت عنه مدرسة «نيوتن»: «... واليوم وبعد أن ظهرت نظرة جديدة للطبيعة، واكتملت مظاهرها الأساسية، مسّت الحاجة من جديد إلى القيام بنفس المحاولة وفي نفس الاتجاه...»[72]. فهي إذن محاولة لإعادة النظر في التطبيق الجدلي الذي قام به هيجل في فلسفة الطبيعة، مسّت إليها الحاجة بعد أن تطورت العلوم الطبيعية بعد وفاته تطوراً واسع المدى، وظهرت مكتشفات علمية جديدة لم يكن «الرجل العجوز» يعلم شيئاً عنها.

٣٧٦ ـ ولقد ظل إنجلز طوال حياته يتطلّع إلى تحقيق هذه الرغبة، لكنه لم يتمكن قط من تحقيقها تحقيقاً كاملا. وبقيت محاولاته فيها مخطوطات متفرقة ومواد منفصلة، وملاحظات متعددة لا يجمعها سياق واحد منظم؛ فعلى الرغم من أنه بدأ يجمع مادة هذا الكتاب منذ عام ١٨٧٣ إلاّ أنه اضطر إلى أن يؤجل الكتابة في هذا الموضوع حتى يتفرّغ لنقد آراء «دوهرنج» فأصدر كتابه المعروف «ضد دوهرنج» في يونيو عام ١٨٧٨. ومنه يتضح أنه استفاد كثيراً من المادة العلمية التي جمعها لفكرته الأولى في الكتابة عن جدل الطبيعة. ويبدو أنه اضطر في النهاية إلى أن يترك هذه المهمة تماماً بعد وفاة ماركس عام ١٨٨٣ حتى يتفرّغ لنشر المخطوطات التي خلّفها ماركس، ولقيادة الحركة العمالية.

٣٧٧ ـ ونستطيع أن نكوّن فكرة عامة عن الخطوط الرئيسية لكتابة هذا من الرسالة التي كتبها إلى ماركس (في ٣٠ مايو ١٨٧٣) والتي يبدو منها أنه كانت قد اختمرت في ذهنه ثلاثة أفكار أساسية عن جدل الطبيعة هي:

١ ـ التلازم الضروري بين المادة والحركة، أو اعتبار الحركة شكل وجود المادة.

٢ ـ الصور المتنوعة للحركة والعلوم المختلفة التي تدرس هذه الصور: كالميكانيكا، والفيزياء والكيمياء، وعلوم الحياة.

٣ ــ الانتقال الجدلي من إحدى هذه الصور إلى الأخرى، مما يترتب عليه الانتقال من علم إلى آخر[٧٣].

وهذه الأفكار الأساسية عن جدل الطبيعة لاتختلف كثيراً في الواقع عن الصورة العامة التي كان قد خططها هيجل في فلسفة الطبيعة. فنحن نعرف أن هيجل قام أيضاً بدراسة الصور المختلفة التي تتشكل منها الطبيعة، وقسم هذه الصور ــ بصفة عامة ــ إلى ثلاث هي: الميكانيكا، والفيزياء، والعضويات، وذهب إلى أن الميكانيكا تدرس المادة التي لم تتشكل بعد في هذا الشيء أو ذاك، أو أنها لاتدرس الموضوعات الجزئية، لكنها تدرس العلاقة الآلية والهندسية المجردة بين هذه الموضوعات. أمّا الفيزياء فترتفع من هذه النظرة المجردة إلى دراسة الموضوعات المادية باعتبارها كائنات جزئية لها خصائص معينة، وصفات محددة، ويؤدّي ذلك إلى دراسة الصور العليا في الطبيعة أو الطبيعة اللاعضوية. أمّا الانتقال من الطبيعة اللاعضوية إلى الطبيعة العضوية، فإنه يتم عن طريق التفاعلات الكيمائية وتمر المادة العضوية بثلاث مراحل هي: الجيولوجيا، ثم مملكة النبات، ثم مملكة الحيوان التي يبدأ فيها الوعي في الظهور، ومن هنا كان الكائن الحيواني هو الصورة النهائية للطبيعة فهو يمثل الانتقال إلى الروح.

تلك هي الفكرة الهيجلية عن الطبيعة بإيجاز شديد، ذكرناها سريعاً لنقول إن كل ما كان ينشده إنجلز هو مراجعة هذه الفكرة على ضوء المكتشفات العلمية الحديثة التي ظهرت بعد وفاة هيجل. وهذا واضح حتى من تصنيفه للعلوم الطبيعية تصنيفاً يكاد يتفق مع التصنيف الهيجلي السابق..[٧٤].

٣٧٨ ــ فلم يحاول إنجلز ــ إذاً ــ أن يكشف عن منطق جديد في «جدل الطبيعة» لكنه هنا وهناك يطبق المنطق الهيجلي في كل ما يكتب دون أن يحاول قط أن يخرج على مقولات هذا المنطق. وهو في هذا كله يحاول أن يصل إلى هدفين:

الأول: أن يبرهن على أن الطبيعة تعمل على نحو جدلي لا على نحو ميتافيزيقي. فالطبيعة في نظره «هي التي تبرهن على صحة الجدل، ويجب القول بأن العلوم الطبيعية قدمت لهذه البرهنة مواد غنية إلى أقصى حدود الغنى وهي مواد تزداد كل يوم.. وهكذا يثبت العلم في نهاية المطاف أن الطبيعة تعمل على نحو جدلي لا على نحو ميتافيزيقي»[٧٥].

أمّا الهدف الثاني: فهو أن يشرح لنا كيف أن المنطق الهيجلي إذا ما انفصل عن مذهبه المثالي، وتخلص مما في هذا المذهب من صوفية، فإن قوانينه الجدلية لاتصبح واضحة وضوح النهار فحسب، بل «..تصبح ضرورة مطلقة للعلم الطبيعي..»[٧٦].

ولذلك نجده بعد أن يعرّف الماهية الأساسية للمادة بأنها الحركة اللازمة لها بحيث يصبح وجود المادة بدون الحركة مستحيل التصور، يحدد الشكل الأساسي للحركة بأنه الصراع بين مقولتي الجذب والطرد، ويرى أن وحدة هذين الضدين وصراعهما المستمر هو الذي يحدد كل تجمعات المادة من حيث التكوين والتطور، ومن حيث التحول والزوال، ولذا نراه يهاجم النظرية التي تجعل من الجذب وحده الماهية الأساسية للمادة «لأنها نظرية خاطئة بالضرورة، فحينما يكون الجذب، يكون الطرد كذلك. لذلك فقد كان هيجل على حق تماماً حين قال إن ماهية المادة هي الجذب والطرد..»[٧٧]. لأن الطرد والجذب متلازمان تلازم الموجب والسالب تماماً، ولذا فإن الجدل يقرر «أن النظرية الصحيحة عن المادة لا بدّ أن تفسح مجالاً للطرد كما تفسح مجالاً للجذب سواء بسواء. وهو يقرر أيضاً أن النظرية التي تقوم على الجذب وحده نظرية زائفة وناقصة لأنها لا تعبر إلاّ عن جانب واحد فحسب..»[٧٨].

٣٧٩ ــ على هذا المنوال يسير إنجلز في «جدل الطبيعة». وسوف نكتفي فيما يلي ــ بالإضافة إلى ما تقدم ــ بثلاثة أمثلة من ثلاثة علوم لنلقي الضوء على ما نقول من أنه كان يعرض للعلوم الطبيعية المختلفة بمنظار الجدل الهيجلي فيراها برهاناً على صدق المنطق ويقينه.

فهو حين يتحدث مثلاً عن علم الطبيعة لايرى فيه إلاّ العلم الذي «..يدلنا على أن كل تغير هو انتقال من الكم إلى الكيف، نتيجة للتغير الكمي لمقدار الحركة..»[*] وهو بالإضافة إلى المثل الهيجلي الذي يسوقه عن تحول الماء

(*) بل يرى أحياناً أنه على الرغم من أن مقولات هيجل صوفية، إلاّ أنه استطاع بواسطتها أن يتنبأ بالمكتشفات العلمية التي ظهرت بعد ذلك. قارن مثلا «جدل الطبيعة» ص ٣٢٤.

من سائل إلى غاز يذكر عدة أمثلة توضيحية أخرى (*). ثم يصل إلى هذه النتيجة «باختصار إن ما يُسمى في علم الطبيعة بالنقاط الثابتة ليس إلاّ النقاط العقدية التي تؤدّي فيها التغييرات الكمية ــ أي زيادة الحركة أو نقصها ــ إلى إحداث تغيرات كيفية في حالة الجسم موضع الدراسة أي أنها النقاط التي يتحول عندها الكم إلى كيف. .»[٧٩].

والعلم الثاني الذي نذكره سريعاً هو علم الكيمياء الذي يفتتح إنجلز الحديث فيه بهذه العبارة: «أمّا الميدان الذي تلألأ فيه قانون الطبيعة الذي اكتشفه هيجل، وكلل بانتصارات بالغة الأهمية فهو ميدان الكيمياء، إذْ يمكن أن يُقال إن الكيمياء هي علم تغير الأجسام تغيراً كيفياً وفقاً للتغيرات التي تحدث في التركيب الكمي. وكان هيجل نفسه يعرف ذلك.»[٨٠]. ثم يعرض بعد ذلك لأمثلة مختلفة عن التركيبات الكيميائية للأكسوجين وكيف أننا نحصل بثلاث ذرات منه ــ بدلاً من ذرتين كما هو المعتاد ــ على غاز «الأوزون» وهو جسم جديد يتميز تماماً عن الأكسوجين؛ ثم كيف أننا نستطيع أن نحصل بنفس الطريقة على «أول أكسيد الأوزون» و«خامس أوكسيد الأوزون. . . إلخ» أي باختصار يتحدث عن التركيبات الكيمائية المختلفة لكي يبرهن على أن الاختلاف في تركيبها الكمي هو سبب اختلافها الكيفي. وما يهمنا من ذلك كله هو أنه لم يكن يعرض لسلسلة من التركيبات الكيمائية إلاّ ويقول: «نحن في هذه السلسلة نلتقي بالقانون الهيجلي في صورة أخرى. .»[٨٢]. ثم يقول في النهاية «. . وأخيراً فإن القانون الهيجلي قانون صحيح، وهو لايصدق على المواد المركبة فحسب، بل يصدق كذلك على العناصر الكيمائية. . . .»[٨٢].

والعلم الثالث الذي نذكره هو علم وظائف الأعضاء الذي يرى «إنجلز» أنه لايمكن أن يكون علمًا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، ما لم يأخذ بالفكرة الهيجلية التي ترى أن الموت عنصر ضروري وعامل جوهري للحياة، وأن «سلب» الحياة موجود أساساً في الحياة نفسها، وبالتالي فلا يمكن التفكير فيها إلاّ من حيث علاقتها الضرورية بالموت الذي تحمل في جوفها بذرته: «وليس التصور الجدلي للحياة شيئاً غير ذلك، فالحياة تعني الموت»[٨٣].

٣٨٠ ــ ومن ذلك كله يتضح لنا كيف أن إنجلز كان يرى أن المنطق الجدلي

(*) قارن نفس الشرح للقوانين الهيجلية في كتابه «ضد دوهرنج» ثم قوله بعد ذلك: هذا هو تماماً الخط العقدي الهيجلي لعلاقات مقولة القدر. . . إلخ». ص ١٧٣.

الهيجلي ينطبق بالضرورة في ميدان العلوم الطبيعية، وإن هذه العلوم هي البرهان العملي على صحة هذا المنطق الذي يبدو واضحاً «وضوح النهار» في جميع المجالات. وذلك يعني أن الماركسية لم «تعكس» الجدل الهيجلي، ولم تقمه على قدميه، وإنما طبقته كما هو بعد أن حذفت التصور المثالي للعالم، ولهذا فكثيراً ما نصادف مثل هذه العبارة في تطبيق إنجلز للجدل الهيجلي في ميدان العلوم الطبيعية: «..هيجل هنا مادي صميم، أكثر بكثير من علماء الطبيعة المحدثين..»[٨٤]. أي أن هيجل هنا لايقف على رأسه وإنما يقف على قدميه، بل وبثبات أكثر بكثير من علماء الطبيعة. وإذا ما تساءلنا عن السبب فالسبب واضح: إن إنجلز هنا يتحدث عن منطق هيجل لا عن مذهبه.

سادساً ــ كلمة ختام

٣٨١ ــ نخلص من ذلك كله إلى ما سبق أن قلناه مراراً من أن الجدل الماركسي ومقولاته ليس شيئاً آخر غير الجدل الهيجلي، وأن الماركسية تبنت الجدل الهيجلي كما هو دون أن تقلبه أو تعكسه. ومما تقدم نستطيع أن نقول بإيجاز شديد إن الماركسية لم تترك من المنطق الهيجلي كما عرضناه في هذا البحث شيئاً يستحق الذكر. صحيح إنها رفضت بعض الأفكار الهيجلية كالفكرة الشاملة، والعقل، والروح، والمطلق... إلخ. لكن ذلك كله لايدخل في صميم المنطق، وإنما هو ينتمي إلى التصور الهيجلي المثالي للعالم، أمّا مقولات الوجود، وارتباط كل مقولة بالأخرى وانتقالها إليها، وما إلى ذلك من أفكار فهو ما نصادفه في الكتب الماركسية التي تتحدث عن الجدل. وقلْ مثل ذلك في مقولات الماهية وانعكاس هذه المقولات بعضها في بعض ونسبيتها.. إلخ. ونفس الملاحظة تنطبق كذلك على القسم الثالث من المنطق الهيجلي الذي يحدد العلاقة بين الكلي والجزئي والفردي، ثم يعرض تصنيف الأحكام وضروب القياس تبعاً للعلاقات المختلفة بين الأفكار الثلاثة السابقة. وهذه كلها هي مكونات ما يُسمى بالجدل الماركسي. وبديهي أن حذف بعض المقولات الفرعية هنا وهناك لايؤثر فيما نقول، فقد قام هيجل نفسه بحذف بعض المقولات حين أعاد كتابة المنطق في الموسوعة.

٣٨٢ ــ وإذا كان إنجلز يقول أحياناً «هيجل مادي هنا..» وإذا كنا قد فسّرنا مضمونها بأنه حديث عن منطق هيجل لا عن مذهبه، فإن لينين يعطينا هذه الفكرة بصورة أوضح وأشمل ويؤكد بوضوح هذا التفسير. يقول في مذكراته الفلسفية: «... في هذا الكتاب (المنطق)، وهو عمل هيجلي مثالي، نجد القليل

من المثالية والكثير من المادية، أليس ذلك تناقضاً؟لكنه حقيقة...!»[٨٥].
والتناقض الذي يشير إليه لينين هنا هو ارتباط هذا المنطق الجدلي بمذهب هيجل المثالي، أو وجود هذه «النواة العقلية» في قلب ذلك «الغلاف الصوفي». ويقدم لينين ملاحظة أخرى هامة عن الفصل الأخير من منطق هيجل تجدر الإشارة إليها لأن المنطق في هذا الفصل يصل إلى قمته عند الحديث عن الفكرة المطلقة. يقول لينين: «مما تجدر ملاحظته أن الفصل الذي عقده هيجل عن الفكرة المطلقة يندر أن تجد فيه ــ كله ــ كلمة واحدة عن الله، وفضلاً عن ذلك فهو لايتضمن شيئاً من المثالية بصفة خاصة. وإنما هو يدرس الذات والمنهج الجدلي، وإنه لما يستلفت النظر حقاً أن تكون آخر عبارة يقولها وهي في نفس الوقت تلخص جوهر منطق هيجل كله، هي عبارة: المنهج الجدلي..»[٨٦].

٣٨٣ ــ والواقع أن لينين لو ذهب إلى أن المنطق الهيجلي يخلو من المثالية والمادية معاً لكان في ظننا أقرب إلى الصواب. ذلك لأن هذا المنطق ليس إلاّ دراسة عقلية لصور الفكر ومقولاته، وعرضاً بارعاً للركائز التي قامت عليها المعرفة البشرية على مر العصور ومحاولة جادة لشرح مضمونها، وتوضيح علاقتها بعضها ببعض، ومن هنا فهو لايوصف بالمثالية أو المادية إلاّ من حيث ارتباطه بهذه الفلسفة أو تلك(*). ولا أدل على ذلك من أن المثالية الهيجلية استخدمت هذا المنطق حين ربطته بمذهبها، في الوقت الذي جاهدت فيه الماركسية لكي تخلصه من هذا «الغلاف المثالي» حتى تربط بينه وبين المفهوم المادي للطبيعة والتاريخ، ولتذهب بدورها إلى أنه يشكل مع الفلسفة المادية وحدة عضوية لاتنفصم.

ويدلنا على ذلك أيضاً أن الماركسية نفسها كانت ترى أن انتشار المنطق الجدلي في البلدان الأوروبية ــ حتى مع ارتباطه بالمذهب الهيجلي المثالي ــ هو في حد ذاته ــ فاتحة خير، فقد يؤدّي ذلك بالمفكرين في هذه البلاد أن يقفوا على الحقيقة حين يتخذون من الجدل الهيجلي سبيلا للكشف عنها بغضّ النظر عن القشرة المثالية التي تغلفه. ولهذا نرى «إنجلز» يستبشر خيراً من هجرة الهيجلية

(*) ذلك لايتعارض بالطبع مع القول بأن الجدل قد ارتبط في تاريخه الطويل بالفلسفة المثالية لقربها منه، ولأن الجدل لايكون إلاّ حيث يكون الوعي. وسوف نعود إلى ذلك في الفصل القادم.

إلى إنجلترا في أواخر القرن الماضي، لأن ذلك يعني أن الفلسفة في إنجلترا سوف تقلع عن ترديد الأخطاء التي وقع فيها كانت وهيوم من قبل، «فكان من البديهي تماماً أن يميل إلى توقع الخير من ظهور الهيجلية في إنجلترا... أملاً في أن يسهم هذا الفيلسوف المثالي والجدلي العظيم في توضيح الأخطاء المثالية والميتافيزيقية الصغيرة التي كانت تقع فيها الفلسفة في هذه البلاد..»[87].

لكن الهيجلية الجديدة كانت تياراً مثالياً. فاستخدمت المنطق الهيجلي ــ كما هي الحال في الهيجلية الأم ــ استخداماً مثالياً، فخاب أمل الماركسية فراحت تصفه بأنه: «تيار من أعظم التيارات رجعية في الفلسفة المثالية.. انتشر في عدد من الدول الرأسمالية بعد الحرب العالمية الأولى. ومازالت آثاره باقية حتى اليوم. ولقد شوّه دعاتها الجدل المثالي عند هيجل، فطرحوا جانباً كل ماله قيمة حقيقية في هذا الجدل، وحاولوا أن يستخدموه في محاربة الفلسفة الماركسية بغية الوصول إلى تبرير سوفسطائي للأفكار السياسية الرجعية، وغيرها من الأفكار المنافية للعلم..»[88].

٣٨٤ ــ ولعل ذلك يؤكّد ما يقوله «ولاس» من أن أصحاب اليمين وأصحاب اليسار جميعاً استخدموا المنطق الهيجلي وتأثروا به، وزعم كل منهم أنهم الورثة الحقيقيون للنبي[89]. وإذا كانت الماركسية حاولت جاهدة أن تربط بين الجدل الهيجلي والمذهب المادي فلابدّ أن نسوق كلمة موجزة في هذه الخاتمة عن استخدام الماركسية لهذا الجدل مرجئين نقد المنهج ككل إلى الفصل القادم.

٣٨٥ ــ يمكن القول بأن الماركسية استخدمت الجدل الهيجلي في ميدانين مختلفين: الميدان الأول وهو الذي ارتبط باسم ماركس بصفة خاصة: هو ميدان الحياة الإنسانية والعلوم الانسانية بصفة عامة من تاريخ واجتماع واقتصاد.. إلخ. أمّا الميدان الثاني فهو ميدان العلوم الطبيعية، وهو الاستخدام الذي ارتبط باسم إنجلز بصفة خاصة. والواقع أن الاستخدام الأول هو الأقرب إلى الفهم والتصور، بل إن كثيراً من الباحثين ــ من غير الماركسيين ــ يذهبون هذا المذهب، فيرى بعضهم مثلاً أن من الضروري في دراسة التاريخ أن نربط بين الأفكار التي عبرت عنها العصور التاريخية المختلفة، بحيث تبدو هذه العصور حلقات مترابطة، ولفهم هذه الحلقات فإنه لامناص من استخدام الأفكار الجدلية لإلقاء الضوء على الارتباطات الداخلية بينها، ويهاجمون بشدة المآخذ التي أخذها «كروتشه» على هيجل في هذا الصدد. وسواء أكان استخدام الأفكار الجدلية ضرورياً لفهم التاريخ أم لم يكن، فإنه على الأقل استخدام

مفهوم، وله معنى وله مبرراته التي يستند إليها أصحابه. وقلْ مثل ذلك حين نقول مثلا إن هناك صراعاً بين النظم الاجتماعية، أو تطاحناً بين الطبقات التي يتكوّن منها المجتمع، أو تناقضاً بين مصالح العمال ومصالح رؤوس الأموال.. إلخ. كل ذلك يمكن أن يُفهم وأن يُناقش وأن يكون له معنى لدى السامع. والسبب أن هذه المجالات كلها تتضمن وجود الوعي بدرجة كبيرة أو صغيرة.

أمّا الاستخدام الثاني للجدل الهيجلي، فهو استخدام لامعنى له، وليس له ما يبرره. ولهذا فإن محاولة إنجلز تطبيق الجدل الهيجلي في ميدان العلوم الطبيعية ـ بعد أن رفض وجهة النظر المثالية ـ محاولة محكوم عليها بالفشل لامحالة. وينسحب ذلك أيضاً على الربط بين الجدل والمادة بصفة عامة. فإذا كان التناقض نفسه يعني أنك لاتقول شيئاً، أو أنك لاتقرر شيئاً على الإطلاق، فكيف يمكن أن يُقال بعد ذلك إنه موجود في العالم؟ بل كيف يمكن أن نقول إنه حقيقة هذا العالم؟(٩٠).

وإذا كان من الممكن أن يكون هناك صراع بين الطبقات وتناقض في مصالحها، فكيف يمكن أن يكون هناك صراع في جوف المادة؟ كيف يمكن أن يكون هناك تناقض داخل الذرة بين النواة والإلكترون؟ أيّ تناقض هذا الذي يكون بين عنصرين من عناصر تكوين الشيء؟ ألأن الشيء يتكوّن من عناصر «مختلفة» فإنه بذلك يكون قد تناقض مع نفسه؟ أإذا قلت إن منزلي يتكوّن من أربع غرف كان معنى ذلك أن كل غرفة «تناقض» الأخرى؟ أإذا وصفت شيئاً من الأشياء بأنه يتكوّن من كذا وكذا من العناصر المختلفة، كان معنى ذلك أنه يحوي في جوفه تناقضاً وصراعاً، وأن كل عنصر «يناقض» الآخر؟.

يبدو أن مصدر الخلط يأتي أحياناً من وجود التغير والحركة في ظواهر الطبيعة فهذا المنزل الذي أراه قائمًا أمامي الآن لن يلبث بعد فترة طويلة أو قصيرة أن يكون أثراً بعد عين لأنه دائم التغير. وإذا كانت التغيرات التي تطرأ كل يوم على هذا المنزل طفيفة للغاية حتى لاتكاد تُلاحظ، فإن هذا التغير الطفيف المتدرج المستمر سيصل يوماً إلى حد ينقلب معه المنزل «فجأة» إلى ضده، فتراه قد تحول إلى كومة من تراب، ونحن لانشك في وجود التغير في كل مكان، لكن السؤال يبقى مع ذلك قائمًا: هل هذه الكومة من التراب هي «ضد المنزل»، هل هي نقيضه أم أنهما شيئان مختلفان فحسب؟ قد يُقال لكن التناقض هو في عدم ملاحظة التغير المستمر الذي يطرأ على الشيء، أو هو في تصور الأشياء «هي هي» مع أنها دائمة الحركة والتغير «في كل لحظة»، فحين

أقول إن هذا الحجر الذي أمامي هو هو الذي كان بالأمس، أو إنه هو كما هو الآن ساكناً فإنني بذلك «أتناقض» مع حقيقة علمية هي أن هذا الحجر يتألف من ذرات دائمة الحركة. غير أن ذلك في الحقيقة ليس تناقضاً ولا تضاداً، إنه فقط تعبير عن مستويين مختلفين من الإدراك، وقل مثل ذلك حين أنظر إلى كوب الماء فأراه بالعين المجردة نقيّاً صافياً، بينما آراه تحت المجهر مليئاً بالعلائق والميكروبات. ليس ثمة تناقض بين الحالتين، وإنما هما فقط موقفان مختلفان يمثلان مستويين مختلفين من الإدراك: الإدراك العادي أو إدراك رجل الشارع، ثم إدراك العالم بأجهزته ومخابره. وليست معرفتي للشمس بأنها «قرص صغير» بمناقضة لمعرفة العالم بأنها أكبر من الأرض ملايين المرات. دعْ عنك أن تكون الشمس تحمل في جوفها «تناقضاً».

٣٨٦ ــ ليس هناك تناقض ولا صراع ولا أضداد بين أشياء الطبيعة، لا في علاقتها بعضها ببعض، ولا في «داخل» كل منها. وإنما هناك فقط ظواهر كثيرة وأشياء مختلفة ومتعددة، تتكوّن كل منها من عناصر مختلفة ومتنوعة. وهذه العناصر المختلفة التي تتألف منها الأشياء ليست مما يجيز لنا القول بأنها عناصر متضادة، ومركبات متناقضة تضم في جوفها «صراعاً» مستمرّاً هو مصدر الحركة والتطور. ويبدو أن الخلط ينشأ من استخدام تعبير غامض هو «جدل الطبيعة» بديلاً لتلك الحقيقة البسيطة المعروفة وهي أننا نلاحظ التغير في جميع الميادين(٩١)

وما يُقال عن التناقض والتضاد في الطبيعة يُقال كذلك على السلب، فأشياء الكون وظواهره هي كلها عبارة عن وقائع موجبة لا أثر فيها للسلب. وليست «الكهرباء السالبة»، و«الموجة السالبة»، و«الشحنة السالبة»... إلخ، إلاّ مصطلحات علمية لوقائع موجبة. وكلمة «موجبة» لاتعني هنا أكثر من أنها أشياء موجودة فحسب. وليست يدي اليسرى سلباً ليدي اليمنى ولانقيضاً لها، ولكنهما معاً واقعتان موجبتان (وهما كلمتان مترادفتان في الواقع) مختلفتان. وبديهي أن الاختلاف لايعني التناقض أو السلب.. إلخ. ومعنى ذلك أن السلب لايكون إلاّ سلباً لفكرة، أو بتعبير أدق السلب في حكم ولامعنى لسلب بدون حكم، فإذا قلت إن «أ ليست ب» فإن السلب في هذه الحالة لايكمن في جوف «أ» ولا في داخل «ب» وإنما هو ينصب على العلاقة بينهما.

٣٨٧ ــ أمّا انتقال الأشياء من الكم إلى الكيف، فهو قول أقرب إلى الأقوال

الذاتية والتعبيرات المثالية منها إلى التعبير العلمي الدقيق؛ فالبحث العلمي في الواقع لايهتم على الإطلاق بتوضيح العبور من الكم إلى الكيف، لكنه يبدأ من الكيف المحسوس بوصفه مظهراً ذاتياً خدّاعاً، حتى يجد وراءه الكم بوصفه حقيقة الكون[٩٢]. فالكم يولّد الكم في نظر العلم، والقانون العلمي صياغة كمية، كما أن العلم لاتتوفر لديه أية رموز للتعبير عن الكيف من حيث هو كيف.

وحتى إذا سلمنا بأن التغيرات الكمية المتدرجة في حرارة الماء ينتج عنها تحول كيفي بحيث يتغير الماء ويصبح بخاراً، فماذا بعد ذلك؟ يتحول البخار بعد ذلك إلى ماء مرة ثانية، فأين هو التقدم؟ «إنني أرى هنا دورة. لاشك أن الماء لم يعد محتوى في الإناء، لكنه في الخارج على الأعشاب والأرض، وفي شكل ندى. لكن ذلك ليس إلاّ تغيراً في المكان. فباسم أي ميتافيزيقا نرى في هذا التغير المكاني تقدماً. . »[٩٣].

ثم هل صحيح أن «الخط العقدي» موجود في جميع التغيرات، بمعنى أن كل التغيرات تكون بطيئة أول الأمر ثم تظهر واضحة جلية عند نقطة بعينها؟ أ إذا اتحدت ذرتان من الأيدروجين مع ذرة من الأكسوجين ألا ينتج عنهما الماء بشكل مباشر دون تغير تدريجي، ودون نقاط عقدية؟.

٣٨٨ ــ لانريد أن نطيل كثيراً في مناقشة «جدل الطبيعة» هذا فهو ظاهر البطلان، وقد أفاض «جان بول سارتر» في تفنيده في مناقشاته الخصبة مع الماركسيين الفرنسيين. لكننا نريد في النهاية أن نسوق بعض الملاحظات العامة عن الربط بين الجدل والطبيعة، وسوف تظهرنا على أن مثل هذا الربط يفتح الباب على مصراعيه أمام المثالية الهيجلية من ناحية، ويكشف لنا من ناحية أخرى أن هيجل حين تحدث عن جدل الطبيعة كان أكثر اتساقاً وتماسكاً. ثم يتبين من ناحية ثالثة أن القول بجدل الطبيعة والزعم مع ذلك بمعارضة الهيجلية هو تناقض في حد ذاته:

أولاً: إن التسليم بوجود «صراع» بين «الأضداد» الكامنة في جوف الأشياء لايكون له معنى إلاّ في حالة واحدة فقط هي التسليم ــ ولو بطريقة ضمنية ــ بوجود لون من ألوان الوعي في الطبيعة ــ ومن هنا فقد كان لهيجل ما يبرره في حدود مذهبه حين مد نطاق الجدل إلى الطبيعة. إذ لو كانت الطبيعة وعياً ذاتياً ضمنياً فإنه يمكن في هذه الحالة أن تحلل تحليلاً مشروعاً إلى سلسلة متصلة من الحدود، كل حد فيها ــ بمعنى ما ــ على وعي بالحدود التالية داخل

السلسلة، ولاتكون هذه العلاقة بين تلك الحدود واضحة بغير هذا الخيط من الوعي. ومن هنا جاز لهيجل أن يكتب فلسفة الطبيعة، وأن يتحدث عن صراع الشيء مع نفسه، ومحاولته الدائمة ليجاوز نفسه وليحقق ذاته. وكيف يمكن للشيء أن يجاوز حدوده نفسها إلاّ بهذا المعنى؟ وكيف يمكن من ثم أن نفهم مقولتي الإمكان الواقع، والقول بوجود إمكان في جوف الشيء يحاول أن يحققه بالفعل حين يحطم حدوده الأصلية، إلاّ إذا نسبنا لهذا الشيء لوناً من ألوان الوعي؟

ثانياً : إن القول بأن الطبيعة تسير من الأدنى إلى الأعلى، ومن البسيط إلى المركب في تطورها التقدمي الصاعد، يعني القول بوجود غاية تسعى الطبيعة إلى تحقيقها. وما لم تتحرك الطبيعة نحو غاية، فلن يكون هناك تقدم، وبالتالي لن يكون هناك مرحلة دنيا ومرحلة عليا. فإذا قلنا إن هناك مرحلة عليا، فلن يكون لهذا القول معنى ما لم يشر إلى مستوى من الكمال، أو إلى غاية تتجه إليها حركة العالم، ولايزودنا العلم الحديث بهذه الغاية. أمّا عند هيجل فالغاية هي التحقق الفعلي للعقل أو الفكرة الشاملة في العالم، وهذه الغاية تبلغ مداها ــ إلى حد ما على الأقل ــ في الإنسان فهو الموجود العاقل.

ثالثاً : القول بأن «العالم كل واحد»، وأن قوانين الجدل في الطبيعة هي نفسها قوانين الجدل في الحياة الانسانية، ثم رد الثانية إلى الأولى، وبالتالي رد الصراع والتناقضات في الحياة الإنسانية إلى جذورها الأولى في الطبيعة ــ هذا القول يعني أن هذا الكل الواحد الضخم الذي يخضع لقوانين واحدة، هو الكل الهيجلي الواعي: هو العقل الشامل. ولنقارن ما يقوله الماركسيون من اختلافات نوعية بين عمل القوانين الجدلية في الحياة الانسانية وبين عملها في الطبيعة، بما يقوله هيجل من أن الطبيعة لاتعبر عن المقولات في صفائها ونقائها فليس ثمة اختلاف بين القولين فالمهم أن القوانين واحدة وشاملة: «وذلك يعني أن الطبيعة كلها واعية، وهي عبارة لايستطيع قبولها إلاّ الفيلسوف الهيجلي المثالي وحده»[٩٤]. والحق إن الربط بين القوانين الجدلية في الطبيعة والقوانين الجدلية في الحياة الانسانية، يكشف عن كثير من الخلط والتعسف؛ لأنه أيّاً ما كانت أشكال التغير والحركة في العالم وظواهره، فإنها يقيناً ليست الأساس في صراع الطبقات. وليس ثمة حاجة إلى أن نبين أن هناك قفزات وطفرات فجائية في الطبيعة، لكي نبرر الثورة في المجتمع. لأن مشكلة اتصال ظواهر الطبيعة بعضها مع بعض في جميع النقط أو انفصالها عن بعضها في حالات معنية هي

مشكلة تجريبية وحلها لايعني على الإطلاق حل المشكلات الاجتماعية[٩٥].

رابعاً: إذا جاز لفيلسوف مثالي مثل هيجل أن يرى في تطور المعرفة البشرية صورة من صورة التطور الجدلي للفكر، فكيف يجوز لرجل مادي أن يتبنى هذه الفكرة؟ كيف يجوز لإنجلز ــ مثلاً ــ أن يذهب إلى القول بأن الخطوات التي سارت فيها البشرية في اكتشافها للحرارة هي نفسها الخطوات التي يسير فيها التصنيف الهيجلي للأحكام؟ فإذا كان هذا التصنيف يبدأ بأحكام الملازمة، فلابدّ أن تكون الخطوة الأولى التي تخطوها البشرية نحو اكتشاف الحرارة هي التعرّف على هذا الحكم في الطبيعة، فإنسان ما قبل التاريخ قد عرف ــ ربما منذ مائة ألف عام ــ أن الاحتكاك يولّد الحرارة «.. وحين جاء الوقت المناسب استطاع العقل البشري أن يصدر هذا الحكم: الاحتكاك هو مصدر الحرارة.. حكم موجب من أحكام الملازمة»[٩٦]. وهكذا لم يكن في استطاعة البشرية أن تصل إلى اللون الثاني من الأحكام قبل أن تصوغ هذا الحكم، ثم كان عليها أن تقوم بمحاولات كثيرة ومتعددة «...حتى تنتقل من حكم الملازمة السابق إلى هذا الحكم الكلي من أحكام الانعكاس: كل حركة آلية يمكن أن تتحول إلى حرارة عن طريق الاحتكاك..». وهكذا تسير البشرية بالضرورة وفقاً للتصنيف الهيجلي للأحكام، وهو التصنيف اليقيني الذي لايأتيه الشك من بين يديه ولا من خلفه، إلى أن وصلت في النهاية إلى حكم الفكرة، فصاغت هذا الحكم: أيّ «صورة من صورة الحركة ــ تحت شروط معينة لكل حالة ــ يمكن أن تتحول بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إلى أيّ صورة أخرى من صور الحركة»[٩٧]. وهكذا يصبح التطور العقلي لصور الحكم عند هيجل هو نفسه الخط الذي تسير فيه معرفتنا النظرية لطبيعة الحركة بصفة عامة كما يدل على ذلك التاريخ وكما تبرهن التجربة، وذلك يدلنا على أن قوانين الفكر حين تكون صحيحة، فإنها لابدّ بالضرورة أن تتفق مع قوانين الطبيعة، وبما أن آخر حكم عند هيجل هو حكم الفكرة، وطالما أن البشرية قد وصلت فعلاً إلى هذا الحكم: «فإن المكتشفات العلمية الجديدة لن تقدم لنا سوى أمثلة توضيحية فحسب، لأنها لاتستطيع أن تضيف شيئاً جديداً إلى القانون نفسه في صياغته الأخيرة..»[٩٨].

خامساً: إذا كان إنجلز يعيب على هيجل أنه يفرض نسق الفكر على الكون، فإن هذا هو في الواقع ما يفعله إنجلز نفسه بشكل أكثر تعسفاً، وإلاّ

فماذا نقول في رجل يخبرنا أن تطور العالم المادي والروحي على السواء تحكمه ثلاثة قوانين لا أكثر ولا أقل، ثم يرفض الخوض في المناقشات التفصيلية لمضمون هذه القوانين وعلاقة كل منها بالآخر؟ ماذا نقول في رجل لايخبرنا عن مصدر هذه القوانين أكثر من الإحالة المستمرة إلى كتب هيجل؟ هكذا قال هيجل، وهكذا يسير الكون ويتم التطور.

نقول إن إنجلز أساء فهم الجدل الهيجلي، وطبقه تطبيقاً أعوج، حين حطم الرأس وفرض على الجسم السير بلا عقل وبلا وعي. ولعل هذاما كان يعنيه «هوك» حين قال إن إنجلز أخذ من الجدل الهيجلي أكثر بكثير مما استطاع أن يهضم [٩٩]. ونقول إيضاً إن الماركسية حين جمعت بين المنطق الهيجلي والمادة قد فرضت على «الماكينة» الهيجلية أن تعمل بوقود غريب عنها ــ كما يقول فيندلي [١٠٠].

حواشي الفصل الأول من الباب الرابع

(١) V. Lenin: «Marx, Engels, Marxism». p. 20 & Selected works. Vol. I. p. 36.

(٢) K. Marx: «Capital». Vol. I. p. 20.

(٣) K. Marx & F. Engels: Selected Correspondence. p. 100.

(٤) Ibid. p. 436.

(٥) F. Engels: «Dialectics of Nature». p. 274.

(٦) O. Yakhot: «Dialectical Materialism». p. 221.

(٧) V. Lenin: Selected Works Vol. 3. p. 721.

(٨) J. Stalin: «Dialectical and Historical Materialism». p. 7.

(٩) الأستاذ محمد مفيد الشوباشي: «الفلسفة السياسية» ص١٢٧ دار الكشاف ببيروت ١٩٥٥.

(١٠) Yakhot: op. cit. p. 128.

(١١) G. Politzer, G. Besse, & M. Caveing: «Principes Fondamentaux de Philosophie». p. 28.

(١٢) Fundamentals of Marxism - «Leninism». p. 77.

(١٣) Science, Man, and Society. p. 35.

(١٤) G. Politzer. op. cit. p. 155.

(١٥) K. Marx & F. Engels: Selected Correspondence. p. 109.

(١٦) نفس المرجع السابق. وانظر الأمثلة التي يسوقها على ذلك في جدل الطبيعة (٨٧).

(١٧) Ibid.

(١٨) Ibid.

(١٩) F. Engels: «Dialectics of Nature». p. 401.

(٢٠) K. Marx & F. Engels: Selected Correspondence. p. 281.

(٢١) V. Lenin: Coll. Works. Vol. 38. p. 160.

(٢٢) F. Engels: «Dialectics of Nature». p. 90.

(٢٣) V. Lenin: «Materialism and Emp.» p. 135.

(٢٤) O. Yakhot: «Dialectical Materialism». p. 115.

(٢٥) V. Lenin: Selected Works Vol. I. p. 467 & Marx. Engels Marxism. p. 134.

(٢٦) Ibid. p. 467.

(٢٧) Fundamentals; p. 59.

(٢٨) K. Marx & F. Engels: Selected Works. Vol. 2. p. 486.

(٢٩) Ibid. p. 490. & Select. Correspon. p. 419.

(٣٠) F. Engels: «dialectics of Nature». p. 273.

(٣١) Fundamentals of Marxism-Leninism. p. 41

(٣٢) K. Marx: «The Poverty of Philosophy». p. 186.
(٣٣) K. Marx: «Capital». Vol. I. p. 19.
(٣٤) K. Marx & F. Engels: Selected Works. Vol. 2. p. 386.
(٣٥) S. HOOK: «from Hegel To Marx.» p. 60-61.
(٣٦) Ibid. p. 18.
(٣٧) K. Marx: The Hol. Fam. p.
(٣٨) S. Hook: op. cit. p. 18.
(٣٩) V. Lenin: Collected Works. Vol. 38. p. 147.
(٤٠) Selected Works. Vol. 2. p. 387-8.
(٤١) ك. ماركس، ف. إنجلز: المؤلفات المختارة. المجلد الثاني ص ٣٨٦.
(٤٢) F. Engels: «Dialectics of Nature». p. 64-5 & Anti-Duhring. p. 457-8..
(٤٣) V. Lenin: «Materialism and Emp.» p. 352.
(٤٤) K. Marx: Capital: Vol. I. p. 19.
(٤٥) Selected Works. Vol. 2. p. 386.
(٤٦) Ibid.
(٤٧) Selected Works. Vol. 2. p. 372 & Lenin: Coll. Works. Vol. 38. p. 234.
(٤٨) F. Engels: «Anti-Duhring» p. 16.
(٤٩) F. Engels: Dialectics of Nature. p. 83-4.
(٥٠) K. Marx: «The Poverty of Philosophy». p. 116.
(٥١) Selected Correspondence, p. 100.
(٥٢) Fundamentals of Marxism Leninism. p. 70 - 72 & Afanasyev op. cit. p. 105-110. & O.Yakhot: op. cit. p. 81-90.
(٥٣) K. Marx: «Capital». p. 309.
(٥٤) V. Afanasyev.: «Marxist Philosophy». p. 93.
(٥٥) Selected Works. Vol. 2. p. 226.
(٥٦) J. Stalin: op. cit. p. 9.
(٥٧) F. Engels: «Anti-Duhring». p. 187.
(٥٨) F. Engels: «Dialectics of Nature.» p. 84.
(٥٩) Ibid. p. 310.
(٦٠) V. Afanasyev.: «Marxist Philosophy». p. 124-5.
(٦١) ف. إنجلز: «جدل الطبيعة» ص ٨٤.
(٦٢) انظر كتابه «الوجود والعدم» ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ص ٤٠٣ وانظر كتاب فيندلي السالف الذكر ص ١٠٢.
(٦٣) ف. إنجلز : «جدل الطبيعة» ص ٣١٨.
(٦٤) راجع كتاب سيدني هوك السابق ص ٦١.
(٦٥) ايفانسييف في كتابه السالف ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(٦٦) ف. إنجلز: «ضد دوهرنج» ص ١٣٧ وأيضاً لينين «المادية ومذهب النقد التجريبي» ص ١٩٠.

(٦٧) ف. إنجلز: «جدل الطبيعة» ص ٢٨٨ ـ ٩.

(٦٨) ياخوت: المرجع السابق. ص ١٤٥.

(٦٩) نفس المرجع السابق ص ١٦٦ ـ ٧.

(٧٠) «جدل الطبيعة» ص ٢٩٦ ـ ٧.

(٧١) «جدل الطبيعة» ص ٨٤.

(٧٢) «جدل الطبيعة» ص ٣٣٠ ـ ٣٣١.

(٧٣) K. Marx & F. Engels: Selected Correspondence. p. 281.

(٧٤) انظر جدل الطبيعة ص ٣٢٩. وما بعدها..

(٧٥) F. Engels: Anti-Duhring. p. 36.

(٧٦) Dialectics of Nature. p. 272.

(٧٧) F. Engels: Ibid. p. 323.

(٧٨) Ibid. p. 323.

(٧٩) Ibid. p. 87.

(٨٠) Ibid. p. 87-8.

(٨١) Ibid. p. 88.

(٨٢) Ibid. p. 90.

(٨٣) F. Engels: «Dialectics of Nature». p. 387.

(٨٤) Ibid. p. 391.

(٨٥) V. Lenin: Collected Works. Vol. 38. p. 234.

(٨٦) Ibid. p. 234.

(٨٧) V. Lenin: «Materialism and Emp.» p. 353.

(٨٨) «Fundamentals of Marxism»; p. 83.

(٨٩) W. Wallace: Prolegomena; p. I.

(٩٠) J.N. Findlay: «Hegel»; p. 77.

(٩١) S. Hook: «From Hegel To Marx». p. 75.

(٩٢) جان بول سارتر: «المادية والثورة» ص ١٦ ـ قارن الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه «نحو فلسفة علمية» ص ٣١٠ ـ ٣١٨.

(٩٣) نفس المرجع ص ١٧.

(٩٤) S. Hook: op. cit. p. 76.

(٩٥) Ibid. p. 76.

(٩٦) F. Engels: «Dialectics of Nature». p. 289.

(٩٧) Ibid.

(٩٨) Ibid. p. 298-9.

(٩٩) S. Hook: op. cit. p. 75.

(١٠٠) J.N. Findlay: «Hegel»; p. 58.

«لم أتخيل قط أن هذا المنهج الذي سرت عليه في المنطق، أو بالأحرى الذي سار عليه المنطق نفسه، لايقبل الكثير من الإصلاح والتنقيح في تفصيلاته الكثيرة المتعددة.. لكني على يقين مع ذلك أنه المنهج الوحيد الصحيح..»

هيجل ــ المنطق الكبير

١ ــ المنطق الهيجلي بين أنصاره وخصومه

٣٨٩ ــ اختلف الباحثون اختلافاً واسع المدى في تقديرهم لمذهب هيجل بصفة عامة، وللمنطق الهيجلي بصفة خاصة، حتى إن «ولاس» يشبّه اختلافهم باختلاف المفسرين في شرحهم للكتاب المقدس[١].

والحق أن الآراء في هيجل لم تكن تتوخى القصد والاعتدال على الإطلاق، فمن الباحثين مَنْ يرى أنه أسوأ غلطة في التاريخ البشري، ومنهم مَنْ يقارب بينه وبين السيد المسيح[٢]، ومنهم من يرى أن منطقه يجمع بين ما تحمل الجبال من الفساد ومقدار قليل من المحاسن[٣]، ومنهم مَنْ يرى الخلاص على يديه «.. فلو اطلعت على السر عند هيجل فسوف تجد علاجاً لأوهام العقل، ومعياراً تصحح به أخطاء العالم..»[٤]. بل لقد أدّى الحماس الجارف لمنطق هيجل إلى كثير من الآراء المتطرفة حول بقية المذهب.. فذهب مكتجارت مثلاً[*] إلى القول بأن «المنطق الهيجلي صحيح بصفة عامة، لكن تطبيقاته مع مالها من قيمة كبيرة، فإنها مشكوك في صحتها، إذْ يبدو أنها غير مقنعة عموماً..»[٥]. وذهب لورد هولدين إلى القول بأن نظرية النسبة عند أينشتين

(*) ولهذا السبب لم يقتنع «فيندلي» بشرحه على منطق هيجل، ورأى أنه يفسره بطريقة تختلف عن الغرض الهيجلي «ولهذا وجد نفسه مضطراً في نهاية المطاف إلى أن يلقي في البحر بكل ما تبقى من المذهب باعتباره لوناً من ألوان المغامرة نصف التجريبية التي لايمكن التسليم بها جدلياً..» فيندلي هيجل فراسة جديدة ص ٧٥ وقارن أيضاً معارضة كوفمان لمكتجارت في كتابه عن هيجل ص ١٧٥.

ليست إلّا تطبيقاً جزئياً للنظرية العامة عن النسبية التي عرضها هيجل في دراسته النقدية للمقولات . .[٦].

٣٩٠ ـ على أن الاختلاف بين المتحمسين للمنطق الهيجلي والمعارضين له هو في حد ذاته دليل على خصوبة هذا المنطق وعمقه، وهو في الواقع المصدر الحقيقي لقيمته أو هو كما قال «وليم جيمس» ضياء الهيجلية ونورها[٧]. فليس المهم أن يكون هيجل قد عرض في منطقه المنهج الوحيد الحقيقي للفلسفة. لكن الأهم من ذلك أن يكون قد كشف عن أبعاد جديدة، وأثار إشعاعات جديدة مختلفة وإيحاءات متنوعة تهدي غيره من الباحثين إلى أفكار ومجالات أوسع وأرحب، وسيان بعد ذلك أن تكون هذه المجالات الجديدة مما يتفق والنظرة الهيجلية أو لا تكون. إذْ لاشك أن تأييد المنطق الهيجلي أو تفنيده هما اتجاهان مختلفان لكنهما يتفقان في تأثرهما به. والفكرة الخصبة هي التي تؤدّي إلى فكرة أخرى مؤيدة للأولى أو معارضة لها على حد سواء، فخصوبتها لاتعني أنها «حقيقة نهائية» لكنها تكمن في أنها توحي بأفكار أخرى كما يقول «جون ديوي» وهو نفسه أحد الفلاسفة الذين تأثروا بالمنطق الهيجلي بشكل مباشر. ويمكن القول بصفة عامة إن المنطق الهيجلي أفاد خصومه وأنصاره على السواء. فقد تأثر به مَنْ تحمس له ودافع عنه في قوة بلغت أحياناً حد التعصب. وخرجت بالجدل الهيجلي إلى آفاق من الشطط لم تكن في الحسبان كما يقول كروتشه[٨]. كما تأثر به أيضاً مَنْ ثاروا عليه وهاجموه بعنف واعتبروه مجموعة من الأخطاء المنطقية والاستنتاجات الفاسدة التي يغلب عليها التصنع والافتعال، وشبهوا ثلاثياته برقصة «الفالس» التي يرقصها الناس ثلاثاً ثلاثاً، وأطلقوا على هيجل لقب كاتم أسرار المطلق وحامل أختامه[٩].

٣٩١ ـ ولقد جرى التقليد في عرض الآثار الهيجلية على القول بأن الهيجليين اليمينيين هم الذين تأثروا بالمذهب، في حين تأثر الهيجليون اليساريون بالمنهج[*]. غير أن هذه القسمة ليست إلّا قسمة مفتعلة وتصنيفاً جائراً لايمكن

(*) انقسمت المدرسة الهيجلية بعد وفاة هيجل ثلاثة أقسام: جناح اليمين وأبرز ممثليه «جيشل ودوب»، جناح اليسار وأبرز ممثليه «لودفيج فويرباخ، وديفيد شتراوس وماركس» ثم هناك أيضاً جناح الوسط وأشهر ممثليه «أردمان» و«روزنكرانتس» وغيرهما. لكن جرت العادة على القول بأن أصحاب اليمين وأصحاب الوسط معاً كان يغلب عليهم ـ بصفة عامة ـ تأثرهم بالمذهب بينما يغلب على جناح اليسار تأثره بالمنهج. قارن أيضاً كوفمان في كتابه «هيجل» ص ١٧٣.

قبوله[١٠]. فقد سبق أن رأينا أن المنهج الجدلي لاينفصل عن بقية المذهب، فالمنطق هو كما قيل بحق قلب الهيجلية وروحها.

وعلى ذلك فحين نقول إن هذا الجناح أو ذاك قد تأثر بالمذهب الهيجلي، فيجب ألاّ يغيب عن ذهننا أن المنطق يشيع في هذا المذهب شيوع الماء في الدوحة العظمى يغذيها ويشيع في جنباتها الحياة والقوة، ومن هنا فإن مَنْ تأثر بالمذهب تأثر لا محالة بالمنطق عن وعي أو بلا وعي، بل إن كل مَنْ تأثر بالمنطق كذلك لم يستطع الإفلات من أثر المذهب؛ ولا أدل على ذلك من أننا نرى كارل ماركس اليساري يتأثر بفلسفة التاريخ وفلسفة السياسة في الوقت الذي يتأثر فيه مكتجارت المثالي بالمنطق الهيجلي. كما أننا نرى «كولنجود» الذي يُعدّ أعظم ممثل أخير للتيار الهيجلي في الفلسفة الإنجليزية لايستطيع في دراسته للتاريخ أن يتخلّص من الأفكار المنطقية الجدلية، ويعارض ما يراه كروتشه في هذا الصدد من وجوب التفرقة بين «التناقض» و«التمييز» وأن الثانية لا الأولى هي التي يصح استخدامها في الدراسات التاريخية[١١]. فضلاً عن أننا نجد كذلك أن الذين يعرضون لدراسة المذهب الهيجلي ككل أو لهذا الفرع أو ذاك من المذهب لايستطيعون الإقدام على هذه الدراسة بغير الإشارة تفصيلا أو إيجازاً للمنطق، وهذا واضح مثلا عند «وولش» في كتابه عن فلسفة التاريخ وعند «ميوري» في دراسته للفلسفة السياسية وعند غيرهما من الباحثين[١٢].

٣٩٢ ــ وإذا كان هيجل قد أفاد مما أثمرته العصور السابقة كلها في شتى ميادين المعرفة.. في التاريخ، والسياسة، والفن، والدين، والفلسفة إلخ.. فقد ردّ الدين القيم وأفاد بدوره هذه المجالات جميعاً فأمدها بكثير من الأفكار الخصبة، ودفع بها خطوات إلى الأمام فظهرت تيارات فكرية متعددة ومدارس فلسفية متباينة لكنها تتفق فيما بينها في أنها جميعاً تقف على أرض هيجلية، والحق أن الأثر الهيجلي يصعب حصره في مجالات بعينها ولذا فإن أفضل وصف لهذا الأثر أن نقول إنه كما أن هيجل تأثر «بالعقل الكلي» على حد تعبيره فقد عاد وأثر في هذا العقل الكلي من جديد.

ففي الفلسفة ــ مثلاً ــ لانكاد نجد من الفلسفات التي ظهرت بعده في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ــ فلسفة لاتبدأ منه سواء مناصرة له أو معارضة: فالماركسية، والوجودية، والبرجماتية، وهي اتجاهات ثلاثة من أهم اتجاهات الفكر المعاصر تبدأ كلها منه وتتأثر به بشكل أو بآخر.

ولقد سبق أن رأينا كيف تأثرت الماركسية بهيجل، وكيف نقلت الجدل

الهيجلي وحاولت تطبيقه تطبيقاً مادياً، يتفق مع البداية التي تبدأ منها هذه الفلسفة.

وإذا كنا قد أفضنا في الحديث عن الماركسية فلابدّ أن نشير إشارة موجزة إلى تيار هيجلي آخر، تأثر بالمنطق الهيجلي بطريقة تختلف عن الماركسية. وهذا التيار هو تيار الهيجلية الجديدة.

٣٩٣ ــ بدأت خيوط الهيجلية الجديدة تظهر لأول مرة حين نشر «سترلنج» كتابه «سر هيجل» عام ١٨٦٥، حتى اعتبر هذا الكتاب حدثاً مميزاً لفترة من تاريخ الفكر الإنجليزي، ذلك لأنه دفع كثيراً من المفكرين البريطانيين إلى دراسة المثالية الألمانية لاسيما هيجل، وأدّى ذلك إلى تأسيس مدرسة أُطلِق عليها اسم «الهيجلية الجديدة» وكان من أبرز ممثليها جيمس هتشسون استرلنج (١٨٢٠ ــ ١٩٠٩). وتوماس هل جرين (١٨٣٦ ــ ١٨٨٢). وإدوارد كيرد (١٨٢٠ ــ ١٨٩٨). وشقيقه جون كيرد (١٨٣٥ ــ ١٩٠٨). وبرنارد بوزانكت (١٨٤٨ ــ ١٩٢٣). وف. هـ. برادلي (١٨٤٦ ــ ١٩٢٤). وجون إليس مكتجارت (١٨٦٦ ــ ١٩٢٥). وهولدين (١٨٥٦ ــ ١٩٢٨). ووليم ولاس (١٨٤٤ ــ ١٨٩٧) ومورهيد (١٨٥٥ ــ ١٩٤٠) وغيرهم. وكان أبرز ممثليها في الولايات المتحدة جوزيارويس (١٨٥٥ ــ ١٩١٦)، الذي قام، بنفس الدور الذي قام به مكتجارت وبرادلي في إنجلترا. وامتد أثرها إلى ايطاليا فمثّلها هناك كروتشه (١٨٦٦ ــ ١٩٥٢) وجنتيلي (١٨٧٥ ــ ١٩٤٤). وإذا كانت الهيجلية قد بدأت «بسترلنج» وهل جرين، وإذا كان الأخير قد بدأ بكانت واستغل هيجل أساساً في إصلاح الأخطاء الكانتية. فإن الأثر الهيجلي يبدو بوضوح عند إدوارد كيرد الذي يذهب إلى أن هناك مبدأ روحياً تُردّ إليه جميع الأشياء، وهذا المبدأ هو العقل الذي من خصائصه أنه يوحِّد بين المختلفات ويكشف نفسه عن طريقها(١٣). وإذا كان «جرين» قد ذهب من قبل إلى القول بأن العقل الواعي «من طبيعته أن يكون هو نفسه، وغير نفسه في وقت واحد». فإن إدوارد كيرد يزيد هذه الفكرة وضوحاً فيرى أنه لو كان من الممكن أن نردّ العالم إلى شروطه الروحية الأولى: «فليس ثمة ما يمنع من اعتبار العالم الموضوعي تجلياً للروح؛ وليس ثمة ما يمنع أيضاً من مراجعة نتائج العلم على ضوء هذه الفكرة ذاتها بالغاً ما بلغت صعوبة تحقيق مثل هذا البناء المثالي للعالم»(١٤).

٣٩٤ ــ ويسير «جون كيرد» في نفس التيار فيقول بوجود المطلق، ويرى أن وصفه بأنه «تجريد كاذب» يرجع إلى أن صاحب هذا الوصف يفترض أن

المطلق لاعلاقةله بالفكر، غير أن الواقع إذا ما انعزل عن الفكر، وإذا لم يرتبط به فلن يكون غير أضغاث أحلام، إن ما يكون حقيقياً حقيقة كاملة لايكون كذلك إلاّ من خلال الفكر وحده، وهو نفسه شيء روحي أو هو فكر. ويرى «كيرد» أن الفكرة والوجود والذات والموضوع، لايجوز الفصل بينها إلاّ بمقدار ما يجوز الفصل بين القطب الشمالي والقطب الجنوبي، أو بين جانب المقعر من القوس، والجانب المحدب منه. إن النظرة الصحيحة إلى المطلق تدلنا على أنه يمكن معرفته فهو ليس كائناً مغلقاً كالشيء في ذاته عند كانت. وهو أيضاً علاقة وثيقة بالفكر وهو فضلاً عن ذلك كله عقل يفضّ نفسه في نسق الأشياء، أو هو نسق الأشياء يتركز فيه العقل، فالأشياء المتناهية في ارتباطها بعضها ببعض تفترض العقل المطلق، ومضمون العقل المطلق هو أنه نسق مترابط من الأشياء: إن المتناهي واللامتناهي، والمطلق والنسبي، لايكون لها معنى إذا انفصل كل منها عن الآخر.

ويرى «جون كيرد» أن محاولة الماديين البرهنة على أن العقل قد انبثق من المادة محكوم عليها بالفشل: «فقبل أن تستطيع الوصول إلى الفكر على أنه نتيجة للمادة، عليك أولا أن تحذفه من معطيات المشكلة التي تبدأ منها، ولن تستطيع أن تستمر بعد ذلك طويلا، وإلاّ لكنت كمَنْ يحاول أن يقف على كتفيه، أو مَنْ يغذّ السير ليسبق ظلّه..»[١٥].

فالمذهب المادي ـ في رأي كيرد ـ يقوم على أساس خادع وتجريد كاذب. فليس العقل نتاجاً للمادة، بل العكس لايمكن أن يكون هناك تصور للمادة دون استخدام لمقولات الفكر، وكلما سرنا في طريق التفكير في المادة، وجدنا لزاماً علينا أن نستخدم أفكاراً شاملة مثل: الوحدة والكثرة، الجملة، والجوهر، والسبب والنتيجة، والتحديد المتبادل، والتفاعل...إلخ. وهي كلها صور للفكر.

٣٩٥ ـ ولقد تأثر لورد «هولدين» بمنطق هيجل وبالفلسفة الهيجلية بصفة عامة تأثراً قوياً على الرغم من أنه رفض البناء الميتافيزيقي الهيجلي في بداية الأمر، لكنه لم يستمر طويلاً في رفضه للبناء الهيجلي. ففي كتابه «سبيل إلى الحقيقة» يعود من جديد ليتفق تماماً مع تصور هيجل للمطلق، ويقول: «إن هيجل هو أعظم أستاذ للفلسفة النظرية عرفه العالم منذ عصر أرسطو حتى الآن». (ص ٣١٠).

ويقول أيضاً «إنني أمتلىء حبوراً حين أقول عن نفسي إنني هيجلي وأريد أن أُسمي بهذا الاسم»[١٦].

وفي كتابه «مجال النسبية» يقوم هولدين بمراجعة موقفه الأول على ضوء المكتشفات العلمية الجديدة لاسيما نظرية النسبية عن أينشتين الذي يرى كما سبق أن أشرنا أنها تطبيق للنظرية العامة للنسبية التي عرضها هيجل في دراسته النقدية للمقولات. «ومن ثمّ فإن أبحاث أينشتين أعادت الأهمية لمبدأ النسبية إلاّ أن نظريته ليست إلاّ تطبيقاً خاصاً لمبدأ عام. . .»[١٧].

٣٩٦ ــ ولقد بلغ أثر المنطق الهيجلي ذروته في فلسفة «جون إليس مكتجارت» الفيلسوف الإنجليزي الذي أراد أن يقوم بإنشاء مذهب ميتافيزيقي كامل بطريقة أولية متتبعاً الخطوات التي سار عليها هيجل في منطقه «ومن هنا كان المنهج الذي سار عليه في «طبيعة الوجود» يماثل الجدل الهيجلي، حتى إن مكتجارت يرى أن القسم الصحيح تماماً من فلسفة هيجل هو هذا المنطق ويشك في صحة بقية المذهب الذي كانت أهميته وقيمته موضع تسليم عام بين خصومه وأنصاره على السواء»[١٨].

ويرى مكتجارت أن هدف الجدل الهيجلي هو عرض الرابطة المنطقية بين المقولات التي تتضمنها الخبرة. إذْ أن هيجل لم ينظر إلى المقولات على أنها يمكن أن تقوم بذاتها، وإنما ذهب إلى أن كلًّا منها يتضمن الآخر بالتبادل وبطريقة تجعل أي محاولة لاستخدام إحداها واستثناء بقية المقولات تؤدّي إلى الوقوع في التناقض، فلو أننا بدأنا بأبسط المقولات أو أكثرها تجريداً لوجدنا أننا لانستطيع أن نقف عندها، ولكننا مضطرون إلى السير من مقولة إلى أخرى بطريقة صاعدة حتى نصل إلى الفكرة المطلقة التي تعرض لنا الحقيقة كلها في جميع ظواهر الخبرة، وفي نفسنا ذاتها. والسير لايكون في طريق مستقيم لكنه يتأرجح من جانب إلى جانب كالسفينة حين تعترضها رياح عكسية؛ والمقولات الدنيا لاتُلغى، لكنها تتغير نسبياً وتُحفظ نسبياً في مقولات عليا. . إلى آخر تلك الأفكار الهيجلية التي عرضنا لها في حينها.

٣٩٧ ــ وما يُقال على تيار الهيجلية الجديدة يُقال كذلك على حركة الواقعية الجديدة التي كان أظهر أعلامها جورج مور، وبرود، وراسل، وغيرهم. فإذا كان جورج مور قد قاد الثورة على نفوذ هيجل بصفة عامة وعلى نفوذ تلميذه مكتجارت بصفة خاصة حين نشر مقاله «تفنيد المثالية» عام

١٩٠٣ وإذا كان «وليم جيمس» في الولايات المتحدة قد ثار كذلك على النفوذ الهيجلي في أمريكا الذي مثله «جوزيارويس» وغيره من الفلاسفة المثاليين، فإن نمو هذه التيارات المعارضة ـ من واقعية وبرجماتية ـ وازدياد نفوذها وانتشاره هو في الحقيقة رد فعل للتصور الهيجلي للكون والفلسفة كما عرضه المنطق.

ولهذا كان تصور هيجل للفلسفة من حيث تطورها وارتباط مذاهبها هو الذي يساعد على فهم الفلسفات التي ظهرت تعارضه في القرن العشرين.

٣٩٨ ـ وأثر المنطق الهيجلي بارز في الفلسفة الوجودية مع أول أعلامها «سيرين كيركجور» على الرغم من أنه اعتقد أكثر بكثير مما اعتقد ماركس أنه ثائر على هيجل إذْ لم يستطع أن يدرك كم هو مدين له ومقدار ما أخذ من الرجل الذي يحاربه، ولهذا قيل بحق إنه لايمكن فهم كيركجور ـ تماماً كما أنه لايمكن فهم البروتستانتية المتحررة ـ بدون هيجل.

وإذا كانت الماركسية قد ربطت بين الجدل والمفهوم المادي للطبيعة والتاريخ فقد ارتدّ كيركجارد بهذا الجدل إلى العالم الداخلي إلى الإنسان، ورأى أنه يمثل تمزقاً في صميم الفرد، وأنه يتجلّى بأظهر صورة له في الوجود الحي القلق الذي يتعمق ذاته وهو جدل مليء بالوثبات جياش بالحركة والحياة. وأصبحت فكرة الوثبة هي الفكرة السائدة في كل سياق جدلي عند كيركجور، وذهب إلى أنها فكرة تعارض تمام المعارضة فكرة الاتصال التي تسود المنطق الهيجلي.

غير أن فكرة الوثبة هذه مُتضمنة في منطق هيجل أو هي رد فعل له، وقد أشار كيركجور نفسه إلى ذلك حين نقد الهيجلية من حيث إنها تريد أن تبدأ دون افتراضات سابقة، وقال إنه ليس من الممكن البدء دون افتراضات إلّا إذا قمنا بوثبة، وما يُقال على هذه الفكرة يُقال كذلك على اهتمام كيركجور الشديد بالذاتية والشخصية ومعارضته للتصورات المجردة عند هيجل، فهي كلها رد فعل للأفكار الهيجلية. فقد عارض كيركجور المحاولات الفلسفية التي ترمي إلى بناء نسق ميتافيزيقي مجرد، ومن ثمّ هاجم هيجل بعنف لأنه ـ فيما

(*) تيار لاهوتي ظهر في إنجلترا في أواخر القرن التاسع عشر وكان من أبرز ممثليه: بنيامين جوت المعروف بترجماته لمحاورات أفلاطون (١٨١٧ ـ ١٨٩٣) وكذلك إدوارد كيرد وجون كيرد وغيرهم.

رأى ـ يحاول أن يفسر كل شيء: الكون والإنسان والتاريخ.. إلخ، بالاستدلال العقلي وذهب إلى أن الفلسفة يجب ألاّ تكون مجردة بل ينبغي أن تقوم على الخبرة الشخصية، أو على الموقف التاريخي الذي يجد الإنسان نفسه فيه وبذلك يمكن أن تكون الأساس لا في التفكير النظري بل في حياة كل إنسان[٢٠].

وإذا كان كيركجور يهاجم هيجل بعنف أحياناً، فإن ذلك يرجع إلى أنه لم يتعرّف عليه عن طريق القراءة الشخصية المباشرة لمؤلفاته، لكنه استمد أغلب أفكاره عنه ورسم لنفسه صورة لهيجل من المحاضرات التي كان يلقيها شلنج العجوز الذي كان قد امتلأ حقداً بعد أن طبقت شهرة هيجل الآفاق فأفل نجمه[٢١].

ويذكرنا كيركجور في ثورته على هيجل بذلك القول المأثور بأن أولئك الذين يصرخون بصوت عالٍ وهم يعلنون أنهم «متفردون»، وأنهم جاءوا على غير مثال، هم ـ في الأعم الأغلب ـ أولئك الذين استمدوا معظم أفكارهم من المؤلفين الذين رفضوهم شعورياً: فكأن صراخهم هو كبت اللاشعور المخزون الذي يعترف بدينهم لغيرهم![٢٢].

وإذا كان كيركجور لايعترف بالأثر الهيجلي، فإن «جان بول سارتر» يعترف صراحة بأنه مدين لهيجلٍ بالكثير.. ونحن نصادف في فلسفة سارتر كثيراً من الأفكار الهيجلية وخصوصاً في مناقشاته «للعدم» و«السلب» و«الوجود في ذاته» و«الوجود لذاته» و«الوجود للآخر» وفكرة التخارج والانسلاخ «والسمو والتعالي والتجاوز... إلخ. بل إن أجزاء كثيرة من كتابه «الوجود والعدم مدينة بوجودها للمنطق الهيجلي»...[٢٣].

٣٩٩ ـ ولم يقتصر الأثر الهيجلي على ميدان الفلسفة وحدها وإنما تعداه إلى غيرها من المجالات الكثيرة، ففي الأدب يمكن أن نقول إن أدب «اللامعقول» هو نفسه رد فعل قوى للمعقولية التي بلغت ذروتها في منطق هيجل والتي أحالت الكون إلى مجموعة هائلة من التصورات العقلية الخالصة. كما يظهر أثره كذلك في فلسفة الرفض «أو فلسفة النفي» وفي الجدل العلمي كما عبرت عنه المدرسة العلمية في فرنسا التي كان من أبرز ممثليها «بشلار». كذلك امتد أثر المنطق الهيجلي إلى ميادين أخرى: كالتاريخ والسياسة والدين والفن وتاريخ الفلسفة.. إلخ. وقد كتب «جونتر» Gunther عالم اللاهوت الكاثوليكي يقول «...لبضع سنين ظلّ التقليد السائد في ألمانيا ينظر إلى الفلسفة الهيجلية على

أنها ممسحة الأرجل التي لابدّ أن ينظف فيها كل إنسان حذاءه مما علق به من وحل قبل أن يلج محراب السياسة والدين»[٢٤]. وفضلاً عن ذلك فنحن نجد آثاره واضحة في الطريقة التي يُكتب بها تاريخ الفلسفة، فلم يُكتَب تاريخ للفلسفة منذ عصره إلاّ وكان يحمل بين طياته روح المنطق الهيجلي العامة في الربط بين المذاهب الفلسفية وبيان اتصالها على أنها نمو لكل واحد وأفرع لشجرة واحدة. ومؤرخو الفلسفة من أمثال «إردمان» و«تسلر» و«كونوفيشر» و«فيندلبانت» يسيرون في نفس الطريق الذي رسمه هيجل وخطط له المنطق تخطيطاً عقلياً خالصاً وغير هؤلاء كثيرون حتى أولئك الذين سخروا منه ــ مثل برتراند راسل ــ في تاريخ الفلسفة الغربية كانوا أيضاً يقتفون آثاره[٢٥].

٢ ــ نقد

٤٠٠ ــ من أشق الأمور على الباحث في الجدل الهيجلي أن يقف في نهاية بحثه ليسأل نفسه: ما هي القيمة الحقيقية لهذا الجدل؟ وما هي ألوان النقد التي يمكن أن توجه إليه؟ بل ما هو المعنى المحدد الدقيق لهذا الجدل أصلاً؟ وكيف يمكن أن يُنظر إليه نظرة تنصفه دون أن تخلّ في الوقت ذاته بالأفكار المحددة الواضحة التي وصل إليها الفكر البشري خلال تاريخه الطويل؟ أننظر إليه نظرة تقليدية؟ لن نراه في هذه الحالة إلاّ مجموعة من الحيل والألاعيب الملتوية، والأخطاء المنطقية والاستنتاجات الفاسدة، يغلّفها الكثير من التصنع والتعسف والافتعال. أننظر إليه نظرة هيجلية «متعاطفة»؟ وكيف نوفق في هذه الحالة بين هذه النظرة وبين ما مايجب أن تكون عليه أفكارنا من وضوح ودقة وتحديد؛ إذْ لايمكن أن يُقال مثلاً إن هيجل استخدم كلمة «التناقض» بمعنى جديد يختلف عن معناها في المنطق الصوري القديم حين وحّد بينها وبين «التضاد» و«الاختلاف»... إلخ. لأن ذلك لايعني سوى الخلط الذي يعوق تقدم المعرفة البشرية وهو تقدم مرهون بتوضيح الغامض من الأفكار لا بإلقاء ظلال كثيفة من الشك والغموض على الأفكار الواضحة المحددة.

ولقد عبر «فيندلي» عن هذه الحيرة نفسها حين قال إن المعنى الحقيقي للجدل الهيجلي «غير واضح على الإطلاق» ولايتضح كذلك ما إذا كانت هذه الطريقة في التفلسف جيدة أم رديئة: «والواقع أن معنى الجدل الهيجلي وقيمته الحقيقية غامض بشكل يثير حنق الباحث وضيقه، حتى بالنسبة لأولئك الذين قضوا مدة طويلة في محاولة لدراسته دراسة متعاطفة، والذين أمعنوا الفكر بطرق شتى في الشروح المختلفة التي ساقها لمنهجه هذا. وإذا ما بدأ الباحث وهو يظن

أن من السهل تحديد الجدل، فإنه ينتهي في الغالب بالشك فيما إذا كان منهجاً على الإطلاق، وفيما إذا كان من الممكن تقديم شرح عام له، وما إذا كان مجرد اسم يغطي كل الطرق التي يستخدمها هيجل. .»[٢٦].

ويبدو أن النظرة الحقيقية المنصفة التي تبرز ما للجدل الهيجلي من قيمة وما عليه من مآخذ، لابدّ أن تكون نظرة مزدوجة تأخذ بمنظورين مختلفين: المنظور الخارجي، والمنظور الداخلي. وهذا ما سنحاول القيام به في هذا القسم، وفي القسم الذي يليه. لأننا إذا كنا نؤمن مع «ستيس» بأن الجدل الهيجلي هو من أعظم الأعمال جرأة في تاريخ الفكر البشري، ونسلم مع «فيندلي» بأن الجدل كما عرضه هيجل هو منهج فريد في نوعه، فإننا لابدّ أن نضيف إلى ذلك أن عظمة المنهج وجرأته شيء وتبريره العقلي شيء آخر. ومن ثمّ فسوف نعرض فيما يلي لبعض ألوان النقد التي يمكن أن توجه إلى هذا المنهج ومن وجهة نظر «خارجية»، ثم نعقب على ذلك بكلمة موجزة عن عظمته وقيمته.

وعلى الرغم من أن النظرة الخارجية للمنطق الهيجلي قد تبدو نظرة مجحفة ظالمة، بل قد تبدو بعيدة كل البعد عن «روح» الهيجلية بصفة عامة، لكن يبررها أننا لابدّ أن نصل إلى توضيح لأفكارنا بحيث يكون لها معنى؛ وقد يبررها كذلك ما يقوله هيجل عن سير المنطق وغايته. فلا شك أنه كثيراً ما يتحدث عن «الدقة المنطقية» و«الضرورة التي يمليها العقل في طريقة السير» وعن حقيقة هذا المنهج ويقينه، وأنه الطريق الوحيد الذي ينبغي على الفلسفة أن تأخذ به، لأنه يعبر عن «نسيج العقل نفسه». ولهذا كله فلابدّ أن نعرض لمناقشة سريعة لهذه الأفكار ثم يبقى بعد ذلك أن نتغاضى عما قاله هيجل عن منهجه الجدلي لننظر إلى ما قام به فعلاً في هذا المنطق لنرى فيه الكثير من الأفكار الخصبة، والدلالات العميقة التي مازالت آثارها باقية حتى اليوم.

٤٠١ ــ يبدو أن هناك بعض الأخطاء الأساسية التي وقع فيها هذا المنهج وهي في نهاية التحليل ترتدّ إلى موقفه الميتافيزيقي بصفة عامة ويمكن أن نعثر على جذورها في تحليله لنظرية المعرفة بصفة خاصة.

لقد سبق أن أشرنا في الفقرة رقم ٨٩ من هذا البحث إلى الخيط الأول في هذا المنهج، وهو تحليله لفكرة «الكلي» أو «التصور» بصفة عامة. وهي الفكرة التي عرض لها هيجل في القسم الأول من «ظاهريات الروح» وانتهى من تحليلها إلى القول بأن «التصور» إيّاً كان نوعه هو عبارة عن

فكرة، والفكرة بطبيعة الحال لابدّ أن تكون كلية، والكلي بصفة عامة هو الذي يجمع في جوفه بين الإيجاب والسلب، أو هو مثلث صغير جدّاً يمثل الخلايا الأولى التي يتكوّن منها الفكر بصفة عامة. وهذا واضح من تحليله لفكرة «الآن» و«هنا»... وغيرها. فنحن نحاول إثبات أن «الآن» شيء جزئي فنقول عنها إنها «ليل» فتلك خطوة أولى وهي في الوقت نفسه (تبعاً للمبادىء العامة للجدل والتي تتضح بصورة عقلية في المقولات) إيجابية ومباشرة ومستقلة... إلخ. لكن سرعان ما يتضح لنا أنها ليست هذا الشيء الجزئي، فترانا نعود إلى سلب الإثبات الأول فننفي أن تكون «الآن» هذا الشيء الجزئي، أي ليست «الآن» ليلاً. ثم في خطوة ثالثة نجمع بين الخطوتين السابقتين في ناتج واحد وهو الذي يعبر عن حقيقتهما، وهو في الواقع ماهيتهما والأساس الحقيقي لهما. وهذه الخطوة الثالثة نتبين فيها أن «الآن» كلية أي أنها فعلاً ليل» ولكنها «ليست ليلاً» في وقت واحد. وهذا هو «الكلي».

وهذا التحليل يكشف لنا عن فكرتين أساسيتين نصادفهما في الجدل الهيجلي كله طوال سيره وهما: أ ـ أن الكلي هو الحقيقي وهو الماهية وهو الذي يحدد الجزئي. فالمركّب دائماً أكثر حقيقة من الضلعين السابقين بل هو الذي يضفي عليهما معناهما. ب ـ أن الكلي يتضمن باستمرار سلب الجزئي لكنه يشمله في جوفه كعنصر من عناصر تكوينه. وهاتان الفكرتان تمثلان في الواقع الجذور الأولى لحركة الجدل، وهما ظاهرتان في سيره الذي يبدأ من الوجود الخالص وينتهي بالفكرة المطلقة. ومن هنا كان لابدّ من مناقشتهما لأن انهيارهما يعني انهيار النسق كله.

٤٠٢ ـ الواقع أن تحليل الكلي بهذا الشكل يكشف عن مغالطة منطقية واضحة لأننا لابدّ أن نعرف الكلي أولا، فلابدّ أن أعرف «الشجرة الكلية» أولا - إذا ما التقيت بعد ذلك بالشجرة الجزئية استطعت أن أقول إن هذه الشجرة الجزئية ليست هي الشجرة بمعناها الحقيقي، أي ليست هي الشجرة الكلية الموجودة في ذهني. وقلْ مثل ذلك في «الآن الكلية»، فلابدّ أن نعرفها أولا قبل أن أتمكن من القول بأن هذه اللحظة الجزئية من لحظات الزمان ليست هي «الآن»، وأن هذا المكان الجزئي ليس هو الهنا الكلية... وهكذا. وإلاّ فكيف يمكن القول بأن «الآن ليست ليلاً» إنْ لم أكن قد عرفت من قبل أن «الآن» كلية أعني أنها تنطبق على الليل والنهار معاً وتصدق على أي لحظة من لحظات الزمان؟ معنى ذلك أن هذه الفكرة التي يقدمها لنا هيجل عن «الكلي»،

تتطلب معرفة الكلي قبل الجزئي، لكنها تزعم مع ذلك أنها تصل إلى معرفة الكلي عن طريق سلب الجزئي. ومن ناحية أخرى فإذا كنت قد عرفت «الكلي» فعلاً وإذا كان مفهوم الكلي يتضمن سلب الجزئي، فما قيمة معرفتي بالجزئي في هذه الحالة؟ والحق أن الكلي لايتكوّن بالطريقة التي أشار إليها هيجل أعني عن طريق سلب الجزئي»، ثم إثبات له، لكنه يتكوّن عن طريق عملية تجريد عادية من الأشياء الجزئية المحسوسة، ومن هنا فهو لايتضمن سلباً من أي نوع.

٤٠٣ ــ وما يُقال على هذه التصورات البسيطة أو الخلايا الأولى، يصدق كذلك على المقولات المنْطقية أو التصورات العقلية الخالصة. وهو ينسحب بصفة عامة على محاولة استنباط «العيني» من «الـمجرد». ويمكن أن نوضح ذلك بمثل من سير المقولات نفسها، فلنأخذ مثلاً أول مثلث في الجدل الهيجلي لنرى كيف وصل هيجل إلى فكرة الصيرورة.. المثلث الهيجلي الأول يتكون من الوجود والعدم والصيرورة. والوجود هو الفكرة الأصيلة الأولى فهو أكثر السمات كلها عمومية وشمولاً، فكل شيء يقع في الخبرة هو بالضرورة موجود بأوسع معنى لكلمة «الوجود». ومن ذلك استنتج هيجل أن مجرد «الوجود» دون أي تحديد أو تعين لابدّ أن يكون عدماً خالصاً وبذلك انتهى إلى أن الوجود الخالص هو العدم. وكل منهما ينتقل إلى الآخر ــ وهذا الانتقال هو ما يسميه بالصيرورة، ولأن هذا المركب الجديد يشمل في جوفه المقولتين فهو مقولة «عينية» أو فكرة شاملة إذا ما قورن بمقولتي الوجود والعدم المجردتين الفارغتين.

غير أن هذا المثلث يكشف عن مغالطة تفسد العملية كلها، فصحيح أن الوجود مرادف للعدم، بمعنى أن الوجود بذاته يخلو خلوّاً تاماً من كل تعين، فهو ليس هذه الشجرة ولا هذا الحجر ولا هذا المنزل.. الخ إلاّ أن ذلك لاينتج من التفكير في مقولة الوجود وحدها، لكن لأننا خبرنا هذه الموجودات الجزئية وعرفنا أن لها لوناً من ألوان الوجود» فإننا نستطيع أن نقول بناء على ذلك إن مجرد الوجود لايرادف أيّاً منها، أعني أنه عدم. لكن ذلك ليس إلاّ نتيجة تحليلية للخبرة العينية، وليس كما زعم هيجل استنتاجاً تركيبياً من مجرد فكرة الوجود[٢٧].

فلا شك أن هيجل يستخدم الوجود الخالص بأكثر من معنى «إنه افترض أولاً الوجود الخالص، فلما أخذه باعتبار ذاته وجد أنه لاينطبق على شيء، ولما أخذه بلا اعتبار حكم بملازمة هذا الوصف له أيضاً، ثم عمم فقال كلما أخذناه وجدناه أنه لاينطبق على شيء ولو حددناه تحديداً كاملا. وهو أشبه ما يكون

بقولنا: الرجل من غير ملابس عريان، فالرجل فحسب عريان أيضاً، والرجل أخيراً مع قبعته وحذائه وكسائه هو العريان أيضاً..»[٢٨].

٤٠٤ ــ معنى ذلك أن تحليل مقولة الوجود وحدها لايكشف عن مقولة العدم وبالتالي لايؤدّي بنا الجدل إلى مقولة الصيرورة. وهذا الخطأ الأساسي ينطبق على أي مثلث من مثلثات الجدل الهيجلي، حيثما وجدنا هيجل يسير في الاستنباط من المجرد إلى العيني فإن ما يمكنه من هذا السير هو أنه يعرف من قبل ذلك العيني الذي يصل إليه، فنحن لانستطيع أن نستنتج من مجرد فكرة الوجود أنها ترادف فكرة العدم، ما لم نكن قد عرفنا من قبل أن الوجود هو وجود هذا الشيء أو ذاك.

ولقد حاول «ستيس» أن يجد حلاً لهاذ الاعتراض، فذهب إلى أن الكلي العيني هو العيني الذي يشمل في جوفه الخاصة والنوع، بحيث يمكن أن نستخرجهما من جوفه عن طريق الاستنباط المنطقي. لكن هذا الحل هو في الحقيقة افتراض يحتاج إلى البرهنة، لأن المهم هنا هو كيف يمكن للاستنباط المنطقي أن يستخرج من الكلي ما ليس موجوداً صراحة في جوفه. وعلى ذلك فقد فشل هيجل في أن يبين لنا أن المقولات العينية يمكن أن تخرج منطقياً من جوف المقولات المجردة[٢٩].

٤٠٥ ــ يبدو أن من الأخطاء الأساسية الأخرى التي ترتدّ إلى موقفه الميتافيزيقي القول بأن المعرفة كلها تصورية، ثم التوحيد بين هذه التصورات وبين الأشياء الجزئية واعتبارها حقيقة هذه الأشياء وماهيتها، ثم الخروج من ذلك إلى القول بأنه إذا كانت هذه الكليات جدلية في نسيجها أعني إذا كان الفكر يحمل السلب في جوفه، وإذا كان هذا الفكر هو ماهية الوجود فإن الوجود على ذلك يكون جدلي الطابع أيضاً، فهو يحمل بدوره نفس هذا السلب. لكن هذه الفكرة تثير إشكالاً من نوع آخر، فلو صحّ وكانت الكليات هي الماهية الحقيقية للأشياء، ولو صحّ وكان من الممكن استنباط هذه الكليات بعضها من بعض، لترتب على ذلك إمكان استنباط الأشياء الجزئية بالتحليل العقلي الخالص وذلك هو في الواقع جوهر اعتراض «كروج» حين تحدى هيجل أن يستنبط له قلمه. وليست العصبية والانفعال اللذان قابل بهما هيجل اعتراض «كروج» إلّا دليلاً على شعوره بجدية الاعتراض وصعوبته. ولايكفي في الرد على هذا الاعتراض أن يقول «إن الفلسفة لديها ما يشغلها عن قلم كروج»... أو أن يقول في مكان آخر: «إني لأتعشم أن تصل الفلسفة إلى حل لجميع مشكلات

الكون، بحيث تجد لديها وقت فراغ لحل مشكلة كروج..». (قارن الموسوعة فقرة ٢٥٠).

فالحقيقة أن هذه العبارات الساخرة ليست إلاّ هروباً من المشكلة، لأنه إذا لم يكن هناك شيء غير الفكر في هذا الحجر، أو هذه الشجرة، لاشيء غير الكليات لترتب على ذلك أن يكون من الممكن ـ نظرياً على الأقل ـ أن نستنبط هذا الحجر، أو هذه الشجرة، فإن كان ذلك مستحيلاً، فإن الاستحالة لاتكون إلاّ لسبب واحد فقط هو أن هذا الحجر يحتوي على عنصر غير كلي، أعني عنصراً جزئياً يقع خارج نطاق الفكر تماماً، وما يقع خارج نطاق الفكر تماماً هو ما لايمكن معرفته: هو الشيء في ذاته عند كانت. ومعنى ذلك أن الموقف الهيجلي يؤدّي من جديد إلى ثنائية بين الكلي والجزئي: إنه يتضمن أن هناك شيئاً موجوداً ويقع خارج نطاق الفكر تماماً، شيئاً مطلقاً لايُستنبط من شيء آخر على الإطلاق، وهكذا نصل إلى السطح الخارجي لنفس الثنائية التي ظهرت بوضوح في مذهب أفلاطون وأرسطو[٣٠].

ولن يمنعنا من الوصول إلى هذه النتيجة أن نقول مع «ولاس» إن «أولئك الذين يطلبون من الفلسفة أن تستنبط لهم ورقة من أوراق الشجر. أو فعلاً من أفعال الإنسان يجب ألاّ يحزنهم أن نقول لهم إن مطلبهم لامعنى له، لأن دائرة الفلسفة هي دائرة الكلي، ومهمتها هي إدراك عالم الفكر في جميع تكويناته وجميع مظاهره..»[٣١].

أقول إن هذا الرد لايصلح كحل مقنع للمشكلة، طالما أن «ولاس» نفسه يذكر قبل ذلك بقليل أن مهمة الفلسفة هي أن تكشف لنا ما هو العالم، وأن موضوعها هو الموجود بالفعل، وما يتحقق باستمرار وهو العالم كما هو الآن وكما كان من قبل. فإذا كانت مهمة الفلسفة أن تكشف لنا حقيقة العالم، وأن تفسّر ماهو موجود على أنه مجموعة من الأفكار الكلية، فإنه لايكفي أن تظل في دائرة الكلي لأن الموجود فعلا هو الأشياء الجزئية، فإمّا أن تفسّر العالم بحيث يمكن الربط بين هذا الجزئي وبين الكلي الذي هو حقيقته، أي بحيث يصح استنباط الجزئيات من الأفكار الكلية أو أن تكون هذه الفلسفة ثنائية. ويترتب على ذلك القول بأن الكليات أو الأفكار ليست هي الماهية الحقيقية للأشياء. وإذا انهار التوحيد بين التصورات أو الكليات وبين الماهية الحقيقية للأشياء الجزئية انهار معها الربط بين الطابع الجدلي للفكر والطابع الجدلي للوجود وكذلك الطابع السلبي للأشياء الجزئية.

٤٠٦ ـ ينتج مما سبق نتيجة هامة هي أن الجدل الهيجلي فشل في مهمته، فقد كان يبغي الكشف عن حقيقة الوجود، وتفسيره تفسيراً عقلياً بحيث يبدو كل شيء في مكانه المناسب وسط هذا الكل الهائل. ولكن رأينا أن التوحيد بين الفكر والوجود توحيد باطل، وبالتالي فإن السير الجدلي للفكر لايعني أنه هو نفسه السير الجدلي للوجود. ومن ناحية أخرى فإن هيجل يذهب إلى القول بأن الجدل لايتعامل قط مع الأشياء الجزئية، وتلك بالطبع نتيجة مترتبة على القول بأن الجزئي لايمكن التعبير عنه، وإن الإحساس الذي لايمكن التعبير عنه لاقيمة له... إلخ.

ومعنى ذلك أن الجدل الهيجلي ينتقل من كلي إلى كلي آخر «وهي نفس الفكرة الأفلاطونية القديمة عن الجدل» فهل استطاع في هذه الحالة أن يفسّر لنا هذه الأشياءالجزئية؟ علمًا بأن هيجل كان يسلّم بأن الوجود مليء بالأشياء الجزئية الحسية لكنه لم يكن يهدف إلاّ إلى الوصول إلى الكلي القابع خلف هذه الأشياء الجزئية، فهل استطاع منهجه أن يفسر لنا هذه الموجودات الجزئية وأن يبين حقيقتها؟ الحق أن المحاولة محكوم عليها بالفشل منذ اللحظة التي أعلن فيها أن «الجزئي» لايمكن التعبير عنه لأن اللغة بطبيعتها كلية. ولست أدري كيف يمكن لنا أن نصف الأشياء الجزئية بأنها متناهية ومحدودة، وأنها تحمل السلب في جوفها، وأنها تتضمن جرثومة فنائها، في الوقت الذي انتهينا فيه إلى أن الجزئي لايمكن معرفته لأن العلم هو علم بالكلي كما قال أرسطو قديماً؟ وبديهي أن «الجزئي» الذي يتحدث عنه في الدائرة الثالثة من المنطق ليس هو «الجزئي» بمعناه الدقيق، وإنما هو كلي أيضاً إنه مقولة الجزئي أو هو «الفكرة الكلية عن الجزئي».

٤٠٧ ـ إذا كان هيجل قد انتهى من تحليله للمعرفة إلى ردّها إلى مجموعة من الكليات، فقد واصل السير متأثراً بكانت ففرّق بين لونين من الكليات: أدناها الكليات المستمدة من الحس وأعلاها الكليات الخالصة، لينتهي إلى القول بأن العقل يتألف من هذه الكليات العقلية الخالصة وحدها. والحق أن هذه القسمة مفتعلة بشكل ظاهر. إذ ليس هناك كليات حسية وكليات عقلية وإنما الكليات كلها عقلية، وهي بأسرها ليست إلاّ تجريدات من الأشياء المحسوسة وليس ثمة فارق بين التصورات التي يُقال إنها حسية كالمنزل والشجرة وغيرهما وبين الكليات الخالصة التي يُطلق عليها اسم المقولات. ويبدو أن أفلاطون كان أكثر اتساقاً من هيجل حين جعل الشجرة والمنزل وغيرهما من الأشياء الحسية

مثلاً: كالوجود والعدم والصيرورة وغيرها من المقولات العقلية الخالصة.

ولكن هيجل استند في تفرقته هذه إلى بعض الخصائص العامة التي تميز المقولات عن غيرها من الكليات. ومن هنا لابدّ أن نسوق كلمة موجزة عن هذه الخصائص:

(أ) ذهب هيجل إلى القول بأن المقولات تتميز عن غيرها من الكليات بأنها عامة وشاملة وأنها تنطبق على جميع الأشياء. والواقع أننا لو وضعنا أساس التفرقة عدد الماصدقات التي ينطبق عليها التصور، لكان من الممكن أن نجد تقسيمات أخرى داخل التصورات الحسية نفسها تبعاً لعدد الماصدقات التي تندرج تحت كل تصور. ومن ناحية أخرى فليس صحيحاً أن يُقال إن المقولات الهيجلية عامة وشاملة، ويمكن أن تنطبق على جميع الأشياء. فالحكم ــ مثلاً ــ لاينطبق على جميع الأشياء، و القياس لاينطبق على جميع الأشياء(*). وليست الذاتية والموضوعية مما تنطبق على جميع الأشياء. وقل مثل ذلك في الآلية والحياة، والمعرفة... إلخ. فهذه كلها لاتنطبق على جميع الأشياء وباختصار ليست جميع المقولات التي ذكرها هيجل مما يمكن أن ينطبق على جميع الأشياء وأغلب الظن أن هيجل شعر في بعض الأحيان بهذا الاعتراض، ولا أدلّ على ذلك من أنه كان كلما أعوزته الحيلة خرج من المأزق بهذا القول: «إن الطبيعة لاتعرض المقولات المنطقية في صفائها ونقائها....».

(ب) وما يُقال على خاصية الشمول التي تميز المقولات من غيرها من الكليات يُقال كذلك على الموضوعية: فليست جميع المقولات التي ذكرها هيجل مما يمكن أن يوصف بالموضوعية، لا بالمعنى الكانتي لكلمة الموضوعية ولا بالمعنى الهيجلي لهذه الكلمة. ولقد أدّى هذا التعسف بهيجل إلى القول بأنِ كل شيء قياس، وكل شيء حكم، «وكم من مرة لجأ فيها إلى التعسف والافتعال حتى ينقذ الأحكام المبتسرة التي جاء بها منهجه الجدلي. وكم من مرة حاول أن يقيم

(*) تجدر الإشارة إلى أن الحكم في المنطق الصوري يمكن أن ينطبق على جميع الأشياء ولكن الأمر هنا مختلف. فالمنطق الصوري يرى أن الحكم بأن «أ هي ب» هو صورة عقلية، أو قالب منطقي فارغ ليس له علاقة بموضوعات الحس. وليس كذلك الحكم عند هيجل فالحكم عنده ليس نشاطاً ذاتياً خالصاً يجمع بين فكرتين بسيطتين، إنما هو يعبر عن خصائص الأشياء ذاتها، فالنبتة بنموها من البذرة تقوم بالحكم على نفسها. فقرة رقم ٢٩٤ من هذا البحث. وبمعنى آخر الشمول هنا يعني الموضوعية.

مقابلة بين موضوعات لاتقوم بينها رابطة. من ذلك مثلا أنه كثيراً ما كان يقارب بين عملية منطقية كالقياس وعملية فيزيائية كالقضيب الممغنط متعللا بحجة خدّاعة وهي أن القضيب الممغنط يجمع بين قطبين متباعدين بحد أوسط، وأن القياس يقيم علاقة بين حد أكبر وحد أصغر بفضل حد أوسط. وكم من مرة ذهب فيها إلى أن البراعم في نمو النبات هي القضية، والزهرة هي نقيضها والثمرة هي المُركّب من الإثنين..»[٣٢].

(جـ) يمكن أن يُقال كذلك إن القول بأن المقولات شروط ضرورية للعالم فيه الكثير من التعسف. فهبْ أننا سلّمنا بأن بعض المقولات: كالوجود والعدم، والكيف والكم..إلخ شروط ضرورية للعالم بمعنى أننا لايمكن أن نتصور عالماً يخلو منها، فكيف يمكن أن نسلّم بأن الفكرة وما تشملها من عناصر ثلاثة: الكلي والجزئي والفردي وكذلك الحكم والقياس والآلية والكيمائية...إلخ، هي أيضاً شروط ضرورية للعالم؟ ألا يمكن أن نتصور عالماً يخلو من نظرية الحدود المنطقية بأسرها؟ ألا يمكن أن نتصور عالماً يخلو من جميع ألوان القياس الهيجلي والأرسطي معاً؟ ألا يمكن أن يوجد العالم بغير جميع ضروب الأحكام الكانتية والهيجلية في وقت واحد؟

٤٠٨ ــ والحق أن هذا التعسف يظهر بوضوح عند أولئك الذين تحمسوا للجدل الهيجلي أكثر من هيجل نفسه، فأدّى بهم هذا الحماس إلى آفاق من الشطط لم تكن في الحسبان. يقول كروتشه: «مَنْ ذا الذي يستطيع أن يخبرنا عن المصير المؤسف الذي وصل إليه الجدل الهيجلي على يد تلامذة هيجل بعد وفاته؟ إن أحدهم جعل من الروح عنصراً مذكراً، ومن الطبيعة عنصراً مؤنثاً، أمّا التاريخ فهو وحدة الزواج بينهما. ووجد آخر أن العالم الشرقي يمثل مقولة الوجود، والعالم الكلاسيكي يمثل الماهية، أمّا العالم الحديث فهو دائرة الفكرة الشاملة التي توحّد بينهما؛ في حين رأى ثالث أن العالم القديم هو مملكة الفن والعالم الحديث هو مملكة الفلسفة، أمّا المركب منهما فسوف يكون عالم الأخلاق في المستقبل. ورأى آخرون أن أثينا في العالم القديم تقابل الكهرباء الديناميكية، وأسبرطة تقابل الكهرباء الاستاتيكية، ومقدونيا تقابل المغناطيسية ــ الكهربائية»[٣٣].

٤٠٩ ــ يمكن القول بأن المنهج الجدلي عند هيجل يعتمد على فكرة السلب اعتماداً أساسياً وهي الفكرة التي ألحقها هيجل بالوجود المادي والروحي على السواء، وذهب إلى أن السلب هو المحرك الرئيسي للأشياء والفكر معاً.

وإذا كنا قد انتهينا إلى القول بأن التوحيد بين الفكر والوجود هو توحيد باطل لأنه يقوم على أساس خاطىء، فإن معنى ذلك أن السلب لايكمن في جوف الوجود ولكنه يظل خاصية من خصائص الفكر وحده. ولقد عرضنا فيما سبق إلى القول بأن السلب خاصية من خصائص الوجود وناقشنا هذه الفكرة عند الحديث عن الماركسية في الفقرة رقم ٣٨٦. ونعود الآن إلى عرض ثلاثة أفكار:

الأولى: إن السلب والإيجاب من طبيعة واحدة. والثانية: القول بأن كل تعين سلب. والثالثة: القول بأن سلب السلب تعين.

١ ــ سبق أن قلنا إن العالم مليء بوقائع موجبة لا أثر فيها للسلب، وإنما السلب خاصية لأفكارنا نحن، السلب سلب في حكم. فليس في العالم شيء اسمه «اللامنضدة» أو «اللاشجرة» أو «اللامنزل»... إلخ. وإنما هناك: المنضدة والمقعدة والشجرة والمنزل... إلخ. كل شيء موجب، والإيجاب هنا لايعني الإيجاب المنطقي، وإنما هو يعني مجرد الوجود، فكل شيء موجود، بل إنه ليمكن حذف هذه الكلمة أيضاً بحيث يكفي جداً أن نقول «منضدة» و«شجرة» لكي يفهم السامع ما نعنيه بهذه الكلمات.. ومن ذلك يمكن القول بأن السلب والإيجاب لايقفان على قدم المساواة أو أنهما ليسا من طبيعة واحدة. يقول وليم جيمس: «لست أدري كيف يمكن أن يُقال إن السلب والإيجاب يقفان على قدم المساواة ويدخلان تحت طبيعة واحدة؟ يتحدث الإيجاب عن الوجود الفعلي ويتحدث السلب عن ذلك الإيجاب، ويدّعي أنه كاذب، فليس هناك في الواقع محمول سلبي أو كاذب. ولايفترض الوجود فروضاً كاذبة يمكن أن تتناقض فيما بعد. ومن هنا نتبين أن السلب لابدّ دائمًا أن يكون سلباً لشيء عقلي، لأن المنفي لابدّ أن يكون دائمًا وهماً وخيالاً، فالحكم بأن «المقعد ليس منضدة» يفترض أن السامع أو (المتكلم) كان يظن أنه هي»[٣٤].

٢ ــ من الواضح عند هيجل أنه يأخذ كلمة السلب أولاً بمعناها المجرد من كل اعتبار، ثم يستعملها بعد ذلك لتدل على حالات غير محددة وباعتبارات شتى، ثم تدل بعد ذلك على نفي الذات نفسها، وينتهي أخيراً بتلك القاعدة التي ترى أن «كل إيجاب فهو مناقض لنفسه..»[٣٥].

وفكرة السلب أخذها هيجل عن اسبينوزا (فقرة ٦٤) فقد ذهب الأخير إلى القول «أن كل سلب تعين» أي أن ذكر الصفات الإيجابية لشيء من الأشياء يعني سلب صفات أخرى. وقد كانت هذه الفكرة هي الأساس الذي ارتكز

عليه هيجل في القسم الثاني من دائرة الوجود ـ أعني الوجود المتعين ـ حين نظر إلى الكيف على أنه تعين واستنبط من هذا التعين مقولة الحد التي أدّت بدورها إلى التناهي، فالآخرية... إلخ.

والواقع أن القول بأن «كل تعين سلب» لا يصحّ إلّا باعتبار خاص. فالحكم بأن «الوردة حمراء» يعني فصلها عن دائرة الألوان الأخرى وهذا حق. لكن الاستدلال من ذلك بأن صفة الأحمرار في الوردة سلب استدلال خاطىء. لأننا في الحكم السابق لم نسلب الوردة نفسها وإنما سلبنا عنها ما عداها هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فالقول بأن التعين أو الوجود في الذات هو سلب للآخر وأن الآخر بدوره سلب للوجود في الذات استدلال خاطىء لأنه يقوم على الاعتقاد بأننا حين نحكم على الوردة بأنها حمراء فإننا بذلك نمنعها من وجود ممكن آخر لها. وإذا قلنا إن «قطعة الملح، مكعبة، بيضاء... إلخ». فإننا بذلك نمنعها من أن.. تكون «قطعة سكر» أي أننا نمنعها من وجود آخر ممكن لها. وبالتالي فهذا الوجود الآخر سلب لها أو هو ضدها. والحق أن ذلك كله استدلال فاسد من أساسه، لأن الوجود الممكن الآخر هنا هو وجود حكم منطقي آخر. فنحن حين نقول «الوردة حمراء» فإننا بذلك نمنع صدق حكم آخر هو «الوردة بيضاء» وبالتالي فالتعارض والسلب المشار إليهما في الاستدلال السابق، هما تعارض وسلب بين الأحكام المنطقية وحدها لا بين الأشياء الموجودة بالفعل. التعارض والسلب لا وجود لهما إلّا بين تصوير صحيح للوجود وتصوير خاطىء له. والخطأ في التصوير الثاني أنه قد حلّ في مكان لايحق له أن يحلّ فيه. ولكن الموجودات لايمكن أن تحلّ إحداها في المكان المنطقي للآخر. فقطعة السكر لم تزعم لنفسها أنها قطعة ملح، ولم تحاول قطعة الملح أن تحتل مكان قطعة السكر.

٣ ـ يبقى بعد ذلك أن نسوق كلمة موجزة عن فكرة «سلب السلب». ومما سبق يتضح أن سلب السلب إيجاب حقاً، لكنه لايؤدّي إلى حركة ولا إلى تقدم. بل هو على العكس يعود بنا القهقرى إلى الإثبات الأصلي الذي بدأنا منه. يقول «هوفدنج» «السلب عملية منطقية خاصة، ولذا فهو يظل دائمًا داخل قدراتنا الخاصة، ونحن حين نقوم بهذه العملية بقدراتنا الخاصة، فنقوم أولا بعملية سلب ثم نقوم من جديد بسلب هذا السلب نفسه فإننا لانتقدم خطوة واحدة، وإنما نعود إلى القضية الأصلية من جديد. فلو أنني حين أسلب «لا أ» أصل بذلك لا إلى «أ» من جديد ولكن إلى «ب» فإنه يمكن حينئذٍ، وحينئذٍ

فقط، أن يسير خيط التفكير قَبْلياً خالصاً إلى ما لانهاية. .»[٣٦].

٤١٠ ــ وما سبق أن قلناه عن فكرة السلب يصدق كذلك على فكرة التناقض، فالتناقض لايكون إلاّ في الفكر فحسب: «فالانسان هو وحده الذي يستطيع أن يناقض إنساناً آخر، أو بتعبير أكثر دقة إن حكمًا هو الذي يمكن أن يناقض حكمًا آخر فحسب. ولكن وقائع العالم التجريبي اليومية ليس فيها تناقض. فلا يمكن أن تكون هناك واقعة تناقض واقعة أخرى، ومهما قيل عن علاقة اللغة بالعالم. لكن هيجل الذي آمن بوجهة نظر روحية عن العالم، مال إلى التغاضي عن هذا التمييز الحيوي. .»[٣٧].

وإذا كان هيجل لم يقصر مجال التناقض على الفكر وحده نظراً لموقفه المثالي، فإنه ــ فيما يبدو ــ لم يهتم كثيراً بالفرق بين التناقض والتضاد. فكثيراً ما يستخدم الكلمتين بمعنى واحد، بل كثيراً ما يوحّد بين الكلمتين وكلمة «الآخر». ويرى وليم جيمس أنه كثيراً ما يتلاعب بكلمة «الآخر» تلاعباً واضحاً لا سيما في فكرته عن «الآخرية» فهو يرى أن الأشياء تندرج تحت مقولة الآخرية. وبذلك أصبحت الآخرية التي لايمكن أن تحمل إلاّ على «أ» في ذاتها وباعتبارها شيئاً آخر غير «ب»، جرّدت وأصبحت توصف بها الأشياء جميعاً. وبالتالي وحّدنا بين «أ» الذي كنا نتحدث عنها ونقول إنها شيء آخر، وبين «ب» المغايرة لها.

وحتى إذا سلمنا بأن الأشياء جميعاً يمكن أن توصف بالآخرية وبالتناقض، فإن معرفة النقائض لايمكن أن تدلنا على الصفات الإيجابية لنقائضها ما دامت لم تدخل تحت تجاربنا الفعلية. فهناك إذن هوّة بين نفي النقائض والإثبات لصفات نقائضها الإيجابية، ولايقدر منطق هيجل، ولا أي منطق آخر مثله أن يجعلنا نقبل ما ذهب إليه بتلك السهولة التي أشار إليها.

٤١١ ــ من الواضح أن هيجل كان يعتمد في كثير من الانتقالات المنطقية على الخصائص العامة لأضلاع المثلث الجدلي فالضلع الأول وهو يمثل البداية أيّاً كانت يعبر دائمًا عن المباشرة والحياد والاستقلال الظاهري. . .إلخ. ومن هذه الفكرة يستنبط هيجل المقولة التالية.

وهذا واضح مثلاً في استنباطه مقولة الكمية النوعية. فقد وصل إلى هذه المقولة عن طريق مقولة القَدْر التي تمثل اتحاد الكم والكيف، لأن هذا الاتحاد في بدايته يكون مباشراً فحسب؛ لكن هيجل لم يبين لنا لماذا لابدّ أن يكون هذا

الاتحاد في بدايته مباشراً، وإنما اكتفى بالقول بأن معنى المباشرة هو أن الارتباط بين الكم والكيف ارتباط غير حاسم أو هو فضفاض، وبالتالي فهو يسمح بمجال معين يمكن أن يتغير فيه كل منهما دون أن يؤثر في الآخر، وهكذا وصل إلى تصور لكمية معينة محددة تمثل الحد الذي إذا تخطّاه الكم حدث تغير في الكيف، وهذا الحد هو ما أطلق عليه اسم الكمية النوعية (قارن فقرة ٢٠٢ من هذا البحث). .

وهذا واضح كذلك في مقولة الاختلاف التي تنقسم داخلياً إلى التنوع، والمشابهة والمخالفة والتضاد. فكيف ظهرت مقولة التنوع؟ ظهرت على أنها الاختلاف المباشر، فالأشياء المختلفة هي التي تبدو في ظاهرها مستقلة لايعتمد كل منهما على الآخر، وإنما هي ترتبط برباط فضفاض فحسب. . . إلخ. (قارن فقرة ٢٢٤).

وهذا واضح كذلك في مقولة الكل والأجزاء باعتبارها الوجه الأول للإضافة، وبالتالي فهي وجه مباشر، ولأنها كذلك فالكل والأجزاء في حالة حياد أو هما متساويان ومستقلان ظاهرياً. . . إلخ. (قارن فقرة ٢٥٥).

وهذا واضح أيضاً في الصورة الأولى من الحكم الكيفي وهو الحكم الموجب، وكذلك في حالة القياس الكيفي (قارن فقرة ٣٠٧) والآلية وغيرها. . . إلخ.

٤١٢ ــ يمكن أن نشير أخيراً إلى أن هيجل أسقط من حسابه عنصر الزمان وهو يحلل سير المقولات، وقد لايكون ذلك في حد ذاته خطأ، إذا كان المقصود هو تحليل مقولات الفكر بصفة عامة أو دراسة العقل الخالص. لكن أنْ يُقال فضلا عن ذلك إن هذا التحليل يقابل التسلسل الذي ظهرت فيه المذاهب الفلسفية في التاريخ، وأن كل مذهب يعبر عن مقولة في المنطق، فإن هذا القول ــ على ما فيه من تعسف ــ لايتفق مع إغفال عنصر الزمان لأن المذاهب الفلسفية لاتعمل في فراغ، وإنما هي تظهر في أزمنة معينة وترتبط بالحضارة التي نشأت فيها. ولقد ترتّب على ذلك أن أعطى هيجل لنفسه حرية الحركة، وظهرت مثلا مقولة العدد وهي التي تلخص الفلسفة الفيثاغورية في مرحلة متأخرة جدّاً عن مقولة الوجود التي تلخص مذهب الإيليين، كما ظاهرت مذاهب فلسفية متأخرة قبل مذاهب أخرى.

بل لقد اضطرته فكرة الربط بين سير المقولات والتسلسل التاريخي

للمذاهب الفلسفية أن يلقي بالطبيعيين الأول خارج سفينة الفلسفة لأنهم عبروا عن مذاهبهم في صور حسية: كالماء والهواء وغيرهما من العناصر «المادية» التي لاتدخل ضمن نطاق الفكر الخالص وبالتالي فهي ليست مقولات منطقية يمكن أن تظهر في سير الجدل.

ومع أنه جعل من الفيثاغوريين وسطاً بين الطبيعيين الأول والإيليين، إلاّ أنه جعل مقولة العدد تظهر في مرحلة متأخرة جداً من سير المنطق في الوقت الذي ظهرت فيه فلسفة الإيليين على أنها المقولة الأولى والبداية الصحيحة التي يبدأ منها تاريخ الفلسفة والتي يبدأ منها كذلك السير الجدلي للعقل الخالص.

٤١٣ ـ نستطيع أن نقول في النهاية إن «المنهج الجدلي عند هيجل» ليس منهجاً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. صحيح أننا سبق أن عارضنا «كوجيف» حين ذهب إلى القول بأن المنهج الهيجلي ليس منهجاً جدلياً وإنما هو منهج وصفي، لكننا عارضناه من جهة نظر هيجل، وسقنا من النصوص الهيجلية ما نعتقد أنه يوضح هذه الفكرة، ذلك لأن هيجل كان يرى أن الفلسفة لابدّ أن يكون لها منهجها الخاص: «وكان يكتب أحياناً كما لو كان لديه مثل هذا المنهج، لكن الواقع أن ذلك لم يكن صحيحاً. وبدلاً من أن يعترف هيجل بأنه ليس لديه منهج، أخرج لنا ما يُسمى عادة بالاستنباطات الجدلية، وهي وإنْ كانت تختلف من حالة إلى أخرى، فإنها تشترك جميعاً في محاولة الظهور بمظهر الصرامة المنطقية بطريقة أو بأخرى. .»[٣٨].

فهيجل كان يعتقد أنه وصل فعلاً إلى المنهج الوحيد الصحيح، وهذا المنهج هو ما يسير عليه المنطق، بل هو المنطق نفسه. لكن الحقيقة أن المنطق الهيجلي ليس منهجاً للمعرفة: «. . . فقد تجد بعض الملاحظات الهامة التي لاتخلو من قيمة، إلاّ أنك ستجد كذلك جميع ألوان التصنع والتظاهر، ولكنك في النهاية لن تجد أي منهج واضح تستطيع أن تستخدمه إذا أردت. .»[٣٩].

٣ ـ تقدير.

٤١٤ ـ عرضنا في القسم السابق لبعض ألوان من النقد يمكن أن توجه إلى الجدل الهيجلي من «وجهة نظر خارجية»، أعني من وجهة نظر تتمسك بالمعنى الحرفي لما يقوله هيجل عن منهجه هذا. لكن إنصافاً لهيجل ينبغي أن نقول إن «الصرامة المنطقية» و«الضرورة العقلية» التي كان يتحدث عنها ليست هي كل ما في هذا المنهج. ولا أدل ذلك من أنه هو نفسه قد تخلّ

ـ عملياً ـ عن كثير مما يقول، فهو مثلا لايهتم كثيراً بأن يسير الاستنباط الجدلي في سلسلة من المثلثات. وإنما نجد هذا الاستنباط يتحول أحياناً إلى مربع يشمل أربعة أضلاع بدلاً من الأضلاع الثلاثة المعتادة، كما هي الحال في تصنيفه للأحكام الذي ساير فيه كانت، وكما هي الحال أيضاً في تقسيمه لضروب القياس التي ساير فيها أرسطو. وأحياناً أخرى يكتفي بضلعين اثنين فقط كما هي الحال مثلاً في استنباط المعرفة والحياة... إلخ.

فليس الاستنباط إذا يسير على هذا النحو من الصرامة المنطقية التي يظهر فيها. وما يُقال عن فكرة المثلث يُقال كذلك على فكرة «التناقض». فعلى الرغم من أن هيجل يقول دائما إن التناقض يدخل في جميع أفكارنا وآرائنا وفي الاستخدام الشائع للغة، وإنه يكمن كذلك في جوف الأشياء نفسها، وإن الروح المحرك للمنهج العلمي، والقوة الدافعة وراء كل تغير، وإنه يجعل الأفكار المتناهية والأشياء المتناهية «تتحطم»... إلخ، فإن هيجل لم يكن يعني بالتناقض الإلغاء الذاتي أو الملاشاة، أو ما يفهمه الغالبية العظمى من المناطقة من هذا المصطلح. فأيّاً ما كان قول هيجل عن وجود التناقض في الفكر والواقع، فإن المعنى الدقيق لهذا التناقض ينبغي أن ننشده في استخدامه لهذه الفكرة لافيما يقوله عنها. وطالما أنه استخدم كلمة «التناقض» ليوضح سير الأفكار المألوفة، وليفسر أشياء العالم، لاليلقي الشك على معناها أو وجودها أو حقيقتها، فإن من الواضح أنه لايمكن أن يكون استخدامها بمعنى الإلغاء الذاتي الذي يبدو محتملاً للوهلة الأولى، إذ من الواضح أن هيجل يعني بوجود التناقض في الفكر والواقع، وجود اتجاهات متعارضة: اتجاهات تعمل بطرق مختلفة، وتهدف كل منها إلى السيطرة على المجال كله وإلغاء معارضها، وكل منها يحتاج إلى هذا المعارض لكي يكون ما هو عليه، ولكي يجد شيئاً يعارضه. ومثل هذا «التناقض» موجود في أية صورة من صور الاستدلال في الحياة اليومية المألوفة حيث نجد أنماطاً مختلفة ومتعارضة تُستخدم معاً كتصورنا المتغير ـ مثلاً ـ للجانب «الماهوي» لشيء من الأشياء، وللجانب «العَرَضي» في هذا الشيء، فالتناقض هنا يعني وجود «وجهات نظر مختلفة» تحاول كل منها أن تثبت وجودها. وما يريد هيجل أن يقوله هو أننا لكي نفهم هذه الاتجاهات فلابدّ أن ننظر إليها من حيث علاقاتها المتبادلة، بمعنى أنه لابدّ من تجنب التفكير التجريدي الانعزالي أو تفكير الفهم الذي يحاول أن يقدم لكل اتجاه من هذه الاتجاهات «مملكته المستقلة».

٤١٥ ــ ومن هنا فإن المتناقضات التي يشير إليها هيجل ينبغي أن تُفهم على أنها إشـارة إلى الاتجاهات المختلفة، وجهات النظر المتعارضـة، وإلاّ فسوف نجد أمامنا الكثير من الصعاب. فلو كان هيجل على حق مثلا حين ذهب إلى أن هناك تناقضاً في كل حكم بين الموضوع والمحمول، طالما أن الموضوع والمحمول ليسا شيئاً واحداً، لكان معنى ذلك أننا لابدّ أن نمسك تماماً عن الحديث في أي موضوع أيّاً كان، سواء أكان موضوعاً عادياً أو فلسفياً، وإذا كان هناك تناقض في الأفكار الشائعة كفكرة السببية مثلاً لكان معنى ذلك أن جميع الأبحاث اليومية والعلمية لابدّ أن تصبح من الناحية العملية عديمة الجدوى. ولم يكن هيجل فيلسوفاً فوضوياً يهدف إلى إشاعة البلبلة والاضطراب والفوضى في السياقات المنظمة بإلقاء قنابل الجدل عليها، وإنما كان يهدف إلى توضيح الغامض وإظهار ما يحاول الفهم أو التفكير التجريدي طمس معالمه.

٤١٦ ــ ويمكن القول بأن فكرة التناقض كما استخدمها هيجل ــ على ما فيها من غموض في كثير من الجوانب ــ تتضمن مع ذلك فكرة على جانب كبير من الأهمية. فأيّاً ما كان رأي الباحث في التطبيق التفصيلي للجدل، فإنه يقيناً قد اتضح له أن أفكارنا تحمل في جوفها ظلالاً طبيعية معينة لغيرها من الأفكار، وأن مضمون أفكارنا يرتبط بعضها ببعض، وهذه الصلة بين المضمون للأفكار تميل بنا ميلا طبيعياً إلى السير نحو أفكار أخرى، فتتغير هذه الأفكار وتتطور بطرق معينة قد تعارض كثير منها بعضها بعضاً[٤٠]. أو بمعنى آخر لقد كشف هيجل عن «دينامية العقل» أو نشاط الفكر ولهذا قال برتراند راسل -بحق- إن أول العناصر القيمة في الجدل الهيجلي هو أنه ألقى ضوءاً قوياً على عمل العقل ونشاطه. إذ كثيراً ما يعمل العقل على هذا المنوال الجدلي. . . «ولاشك أن هيجل ساهم بذلك في ميدان علم النفس لاسيما في الدراسات الخاصة بنمو العقل، فالجدل الهيجلي من هذه الزاوية هو قطعة من الملاحظة الذكية البارعة. . .»[٤١].

٤١٧ ــ من ذلك نتبين أن المنطق الهيجلي ــ بغضّ النظر عما فيه من صرامة منطقية ــ هو محاولة لإبراز نشاط الفكر وحيويته حين ينتقل من فكرة إلى فكرة أخرى تعارضها في محاولة للتوفيق بينهما عن طريق حذف الجوانب الكاذبة في كل من الفكرتين، وما يسمح بعملية التوفيق هو إمكان كذب الفكرتين المتضادتين معاً بحيث يكون وجود حد أوسط ممكناً ــ وهذا ما يحدث فعلاً في الحياة اليومية حين نلتقي بمشكلة نحاول حلها، فنستعرض الحلول

المختلفة الممكنة لننتهي إلى حل يجمع ما في هذه الحلول من جوانب صحيحة ويحذف ما فيها من جوانب كاذبة. وهذا ما يحدث في النقاش والحوار العادي بين الناس. فقد يقول قائل مثلاً «إن الذهب له قيمة» ويعارضه شخص آخر فيقول إن «الذهب لاقيمة له»، ويمكن أن يصل الاثنان إلى اتفاق وتوفيق بين الفكرتين في مركّب جديد على هذا النحو: إن قيمة الذهب تعتمد على الظروف، فإذا كنت في مدينة تتعامل بالذهب فإنني أستطيع أن أستبدل به ما أشاء مما أحتاج إليه، وهنا يكون للذهب قيمة، أمّا إذا ضلّ مسافر طريقه في صحراء قاحلة واحتاج إلى الماء وكان يحمل حقيبة مليئة بالذهب ، فإن الذهب في هذه الحالة لن يكون له قيمة، وقد يؤدّي هذا المركب الجديد إلى إثارة قضية معارضة جديدة يجمع بينهما مركب جديد وهكذا[٤٢].

وهذا هو في الواقع ما يريد المنطق الهيجلي إبرازه بطريقة عقلية خالصة، أي إبراز وجود اتجاهات متعارضة في عملية التفكير، وأن التطور العقلي غالباً ما يسير على هذا المنوال. وبهذه الطريقة يرتدّ الجدل إلى الأسئلة والأجوبة كما كان في محاورات أفلاطون، بل كما كان طوال تاريخه، فقد ارتبط دائمًا بالعقل أو الفكر أو الوعي الذي لايكون للجدل معنى بدونه، سواء أكان هذا العقل هو العقل الكلي الشامل كما هي الحال عند هيراقليطس وهيجل، أو هو العقل البشري المفكر كما هي الحال عند زينون الإيلي وسقراط وغيرهما. كما ارتبط الجدل كذلك بالحوار سواء أكان حوار المفكر مع نفسه أو مع شخص آخر. وهاتان الفكرتان ـ ارتباط الجدل بالعقل وبالحوار ـ ملازمتان لكلمة الجدل طوال تاريخه الطويل، فعلى الرغم من أن هذه الكلمة اختلف مدلولها باختلاف المذاهب الفلسفية إلّا أنها كانت تفترض الوعي ثم تفترض ثانياً الحوار وهما افتراضان يجمعهما معاً نشاط الفكر وديناميته بصفة عامة. هكذا كان الجدل عند زينون الإيلي فن النقاش أو دحض آراء الخصوم لمناقشتها وإثبات كذبها. وهو كذلك عند سقراط مناقشة للأفكار الشائعة بين الناس ومحاولة لتحديد المفهوم الكلي العام لهذه الأفكار. وهكذا كان الجدل عند أرسطو، ولو أنه جعله في مرتبة أقل من المنطق على خلاف الرواقيين والمدرسين الذين رأوا أن الجدل والمنطق مترادفان[٤٣].

وهكذا كان معنى الجدل أيضاً عند كانت: مناقشة لما أسماه بالأقيسة الفاسدة عن الروح ومتناقضات العالم، والأدّلة التقليدية على وجود الله. وهذا معناه ـ أخيراً ـ عند هيجل حوار العقل مع نفسه، وفضّ ما هو كامن في

جوفه ومناقشته وترتيبه: «ولهذا فإننا نستطيع أن نقول إن الجدل هو مواجهة القضايا والآراء والأفكار ومناقشتها، والتساؤل عن معناها الدقيق، والبحث عن الأدلّة والاعتبارات التي تدعمها، وما يمكن أن يُقال ضدها، والنظر في البدائل الممكنة وماهو أكثر احتمالاً من غيره في هذه البدائل»[٤٤].

وهذا بالضبط ما يفعله العقل حين يواجه مشكلة من المشكلات أو حين توضع أمامه مشكلة لفحصها فقد تظهر لها اعتراضات وحلول مختلفة، وعن طريق المناقشة ــ سواء مناقشة الفكر لنفسه أو لشخص آخر ــ إمّا أن يصل إلى اتفاق بين هذه الحلول المتعارضة، عن طريق العثور على حل أكثر تنقيحاً وتهذيباً، وإمّا أن يهجر المشكلة كلها إذا ظهر أمام العقل أنه لابدّ من قبول إحدى هذه الجوانب المتعارضة. ومن هنا نستطيع أن نقول إن التوفيق ممكن بين الأفكار المتعارضة، وهي الأفكار التي كثيراً ما نظن أنها أفكار متناقضة لايمكن التوفيق بينها فحين ذهب هيراقليطس مثلا إلى أن «كل شيء يتحرك» وردّ عليه بارمنيدس بقوله «لاشيء يتحرك» فإنهما لم يقررا حكمين متناقضين، بل حكمين متعارضين فحسب. لأن الحكم المناقض لعبارة هيراقليطس هو القول بأن «بعض الأشياء لايتحرك» فهنا فقط تصبح القضيتان ــ متناقضتين. أمّا عبارة بارمنيدس فهي تعارض فقط عبارة هيراقليطس، ولهذا يمكن التوفيق بينهما لو قلنا مثلا: «إن بعض الأشياء تتحرك وبعضها الآخر لايتحرك...»[٤٥].

٤١٨ ــ ويمكن أخيرا أن نشير إلى بعض العناصر القيمة والأفكار الخصبة التي كشف عنها الجدل الهيجلي:

أولا: أظهر المنطق الهيجلي أنه لايمكن قبول فكرة من الأفكار أو حادثة من الحوادث كما تبدو، لأننا إذا أردنا أن نعرفها معرفة حقيقة فلابدّ أن نذهب إلى ماهو أبعد منها، أعني أن نربط بينها وبين الأفكار والحوادث الأخرى، وأن ننظر إليها من حيث علاقاتها المتعددة بغيرها. وفضلاً عن ذلك كله فإن علينا أن ننقد طابعها الجزئي الذي يبدو مستقلاً بذاته ومنعزلاً عن غيره، فلا سبيل إلى فهم أي جزء من أجزاء النبات أو الحيوان ــ مثلاً ــ مالم ننظر إليه من حيث ارتباطه بالأجزاء الأخرى. ومن ثمّ «فالوجود في الذات» و«الانعكاس في الذات» إذا انفصلا لن يكون كلٌ منهما إلاّ تحديداً أجوف لاوجود له في الواقع، فليس هناك «شيء في ذاته» مستقل عن غيره، ولا انعكاس في ذاته قائم بذاته، وإنما الشي هو ما هو من حيث علاقاته بغيره.

ثانياً: معنى ذلك أنه لابدّ من تفادي عملية التجريد، أو ما أطلق عليه

هيجل اسم التفكير الميتافيزيقي أو وجهة نظر الفهم وحيدة الجانب، لأن الشيء له جوانب متعددة وأبعاد مختلفة وزوايا متنوعة، وبالتالي فهو لايُحمل عليه محمول واحد ولايتصف بصفة واحدة.

فالإنسان مثلا ليس عاقلا فحسب لكنه كذلك: حيوان، واجتماعي، وفانٍ... إلخ. (قارن فقرة ١٤٩ من هذا البحث).

وهكذا يفلت النظر بقوة إلى ما في الحياة من خصوبة وما في الأشياء من جوانب مختلفة، وما في الأفكار من جوانب متعددة واتجاهات متنوعة. ولهذا فإننا نجد هيجل يركّز باستمرار على فكرة «الكل العيني» أي الذي يشمل عناصر متعددة، وبناء على هذه الفكرة فإننا نستطيع أن نقول إن الفكر الخالص هو نفسه مجرد تجريد لجانب واحد من جوانب الخبرة: فالخبرة هي الحقيقة العينية، بينما نجد أن مادة الإحساس هي الأخرى مجرد تجريد من جانب واحد من هذه الحقيقة العينية، وكل منهما أذا ما نُظِر إليه في ذاته يصبح خاطئاً وكاذباً(٤٦).

ولهذا السبب فإننا نجد هيجل طوال عرضه للمنطق يشير باستمرار إلى الخبرة لأن الفكر الخالص لامعنى له بمعزلٍ عن معطيات الحس. وصحة العملية الجدلية لاتعتمد بالطبع على الخبرة، لكنها في نفس الوقت لايمكن أن تنفصل عنها. وما يفعله الجدل هو أن يبين لنا الرابطة المنطقية بين المقولات التي تمثل العناصر الضرورية في الواقع ولاتنفصل عمّا هو مباشرة وجزئي. كما أنه يحاول أن يرتفع فوق المقولات المتعارضة حتى يستطيع التوفيق بينها، والتوفيق بين المقولات المتعارضة لايكون بقبول إمّا هذه المقولة أو تلك، بل بالنظر إليهما على أنهما وجهان متكاملان لحقيقة أكثر شمولاً منهما: «فالحقيقة لاتتألف من متناقضات، ولكنها تتألف من لحظات لو انفصلت لتناقضت»(٤٧).

ثالثاً: كشف المنطق الهيجلي في وضوح الحقيقة القائلة بأن الأفكار الكلية الخالصة ليست إلاّ تجريدات لاتقوم بذاتها، وأنها حين تنفصل عن العالم الخارجي تفقد معناها. ولقد أشار هيجل إلى فكرة بالغة العمق حين تحدث عن الارتباط بين الكلي والجزئي والفردي، فليس هناك شيء اسمه الإنسان، لكن هناك زيد الفرد العيني الذي هو جزء من كل. وبالتالي فليس هناك ما يمكن تسميته بالطبيعة الإنسانية بصفة عامة أو الطبيعة الإنسانية المجردةالخالصة، لكن هناك طبيعة إنسانية في هذا الموقف الفردي، وهي جزء من الطبيعة العامة للإنسان، وليس هناك ما يُسمى «باللون بصفة عامة» لكن هناك هذا اللون أو ذاك وهو جزء من اللون بصفة عامة... وهكذا.

رابعاً: لقد أشار منطق هيجل أيضاً إشارات متعددة لفكرة عميقة كان لها أثرها فيما بعد، وأعني بها الفكرة التي تذهب إلى إلغاء «ما هو باطن» في الشيء خلاف الظاهر منه، فقد أشار هيجل في أكثر من صورة إلى أن «الجوّاني هو نفسه البراني»، وأن «الماهية هي ما يظهر منها»، ويعبر الجوهر عن نفسه في أعراضه... إلخ. ولقد كان لهذه الفكرة أثرها الواضح في الفلسفات المعاصرة من برجماتية وتحليلية، فالفكرة هي ما تشير إليه فعلاً وليس هناك حقيقة كامنة وراءها، وإنما حقيقة الفكرة هي نتائجها وآثارها وما يظهر منها. بل إننا نجد هذه الفكرة نفسها شائعة اليوم في ميدان العلوم التجريبية: فالكهرباء هي ما يظهر منها، أي هي التيار الكهربائي نفسه وليست شيئاً آخر يكمن خلف هذا التيار. والجاذبية هي آثارها فعلاً وليست «حقيقة كامنة» وراء هذه الآثار، إن ماهيتها هي ما يظهر فعلاً. ولقد سبق أن التقينا بهذه الفكرة نفسها في الفلسفة الماركسية في قولها إن مايظهر من متناقضات في النظام الرأسمالي هو ماهية هذا النظام نفسه.

خامساً: لاشك أن المنطق الهيجلي يقوم أساساً على فكرة التطور والحركة، وهي الفكرة التي لاتكاد تخلو منها فلسفة من الفلسفات المعاصرة فهي كلها تذهب إلى أن الشيء هو عملية سيره، أو مجموعة من اللحظات المتحركة المتغيرة، وليس ثمة شيء جامد أو ساكن، وإنما الكون كله دائم الحركة والتطور فلا شيء يستقر على حال، وبالتالي فدراستنا الكاملة لشيء من الأشياء لابدّ أن تكون في صميمها دراسة «تاريخية» تتبعية تنظر إلى هذا الشيء كما هو الآن وكما كان في الماضي، أي أن النظرة الحقيقية إلى شيء ما هي النظر إليه على أنه شيء متحرك ومتطور.

سادساً: أشار المنطق الهيجلي إلى نسبية المعارف البشرية، فبما أن دراستنا تنصب على الأشياء الجزئية فإن معلوماتنا عنها لابدّ أن تكون صحيحة صحة جزئية، بمعنى أنه لابدّ من المراجعة المستمرة لهذه المعلومات، فالحقيقة عملية نمو، والكل هو وحده الصادق صدقاً مطلقاً. وطالما أننا في دراستنا لن نصل إلى هذا الكل لأنه لامتناهٍ، فإننا بذلك لن نصل إلى اليقين المطلق: والنتيجة أن المعرفة لامتناهية ويجب ألّا تقف عند حد.

سابعاً: ويرتبط بالفكرة السابقة فكرة أخرى، وأعني بها فكرة «النسق الكلي الواحد» ـ للمعرفة، فعلى الرغم من أن هذه الفكرة ـ بمعناها المثالي ـ لايمكن قبولها أو الدفاع عنها، إلّا أن من الخطأ رفضها جملة وتفصيلا دون أن

نحاول فهم ما تهدف إليه، حتى ولو كانت إشارتها إلى هذا الهدف غامضة في كثير من الأحيان. إن فكرة النسق الكلي الواحد ترسم مثلا أعلى يتطلّع العلم إلى تحقيقه، فلاشك أن خطة العلوم هي السير دائمًا إلى الأمام في محاولة لتوسيع آفاق المعرفة البشرية، وذلك بإلقاء والضوء على الجوانب الغامضة في العالمين المادي والروحي على السواء، بحيث تتآلف هذه الجوانب في النهاية وتتكامل بشكل ما في نسق واحد، ومن هنا قيل إنه ليس ثمة نهاية لتطور العلم في سبيل تحقيق هذا الهدف، ولهذا قال راسل بحق: «إن النسق الكلي للمعرفة يبقى أمام العلم مثلا أعلى يتطلّع إلى تحقيقه، لكن من الخطأ أن نقول إن هذا النسق محدد سلفاً»(٤٨).

ثامناً: هناك الكثير من الأفكار الأخرى الهامة التي أشار إليها المنطق الهيجلي ومنها ما سبقت الإشارة إليه كترابط المذاهب الفلسفية التي كان يُظَن أنها تشبه ميدان قتال يموج بأشلاء الضحايا. (قارن فقرة رقم ١٣٧ من هذا البحث). ومنها إلقاء الضوء على العلاقة بين الفكر واللغة واعتبار اللغة الوعاء الذي يصبّ فيه التفكير، أو هي «مشروع الأفكار» على حد تعبير هيجل نفسه. ومنها أيضاً فكرة استقلال العالم عن الذات، وهي الفكرة التي تعتمد عليها الواقعية الآن، فلا شك أن هيجل مهّد لها حين أنكر الزعم بأن الأشياء المحسوسة لاتوجد إلاّ في عالم الشعور أو الإحساس أو الوعي، وركّز على موضوعية العالم واستقلاله عن الذات فهو القائل: «إن ريش الطيور المتعدد الألوان يرفّ حتى ولو لم يره أحد، وغناء الطير يتردد حتى ولو لم يسمعه أحد، وشجرة كراثوس التي لاتزدهر إلاّ ليلة واحدة، والغابات الاستوائية التي تشتبك فيها النباتات الجميلة الغنية، فتنبعث منها عطور فاغمة، كل هذا يفنى ويسقط دون أن يستمتع به أحد..».

حواشي الفصل الثاني من الباب الرابع

(١) W. Wallace: Prolegomena; p. I.

(٢) Angéle Marietti: «La Pensé De Hegel»; p. 7.

(٣) وليم جيمس .. إرادة الاعتقاد ص ١٤٦.

(٤) W. Wallace: op. cit. p. 19.

(٥) J.E. Mctaggart: Studies in The Hegelian Dialectic»; p. 235. & «Neo-Hegelianism». p. 416.

(٦) H. Haldar: «Neo-Hegelianism». p. 393. London, Heath L.T.D. 1927.

(٧) وليم جيمس «إرادة الاعتقاد» ص ١٤٦.

(٨) A. Anderson: «The Place of Hegel in The History of Philos.» p. 82.

(٩) H.Aiken: «The Age of Ideology». p. 76-9.

(١٠) W.Kaufmann: «Hegel: Reinterpretation, Texts; and Commentary», p. 173.

(١١) راجع كولنجود «فكرة التاريخ» ص ٢١٨ ــ ٢١٩.

(١٢) قارن فقرة رقم ١٢ من هذا البحث.

(١٣) H. Halder: Neo- Hegelianism». P. 78.

(١٤) Ibid. p. 138.

(١٥) H. Haldar: «Neo-Hegelianism». p. 143. London, Heath Cranton, L.T.D. 1927.

(١٦) Ibid. p. 392.

(١٧) Ibid. p. 395.

(١٨) Ibid. p. 416.

(١٩) W. Kaufmann: «Hegel; p. 288.

(٢٠) Paul Roubiczek: «Existentialism: For and Against». p. 57.

(٢١) W. Kaufmann: op. cit. p. 288-9.

(٢٢) Encyclopedie of Philosophy, Volume.4,p. 336.

(٢٣) Ibid. p. 289.

(٢٤) W.Wallace. op. cit. p. 9-10.

(٢٥) W. Kaufmann: op; cit; p. 286.

(٢٦) J.N. Findlay: «Hegel»; p. 58.

(٢٧) A.R.M. Murray: «An Introduction To Political Philosophy». p. 153-4.

(٢٨) وليم جيمس: «إرادة الاعتقاد» ص ١٦١.

(٢٩) A.R. Murray: op. cit. p. 156.

(٣٠) W.T. Stace: op. cit. 427.

(٣١) W. Wallace: «Prolegomena»; p. 19.

(٣٢) André Cresson: «Hegel»; p. 56.

(٣٣) Anderson: «The Place of Hegel in The History of Philosophy». p. 82.

(٣٤) وليم جيمس ـ إرادة الاعتقاد ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

(٣٥) نفس المرجع.

(٣٦) Hoffding: op. cit. p. 182.

(٣٧) B.Russell: «Wisdom of The West». p. 326.

(٣٨) W.Kaufmann: «Hegel»; p. 171.

(٣٩) W.Kaufmann: Ibid. & Findlay: op. cit. p. 58.

(٤٠) فيندلي: «هيجل: دراسة جديدة». ص ٧٦ ـ ٧.

(٤١) راسل: «حكمة الغرب»، ص ٣٢٧.

(٤٢) B.Russell: «The Wisdom of The West». p. 326.

(٤٣) W. Kaufmann: «Hegel»; p. 173.

(٤٤) ف. كاوفمان: في كتابه السالف الذكر. ص ١٧٣.

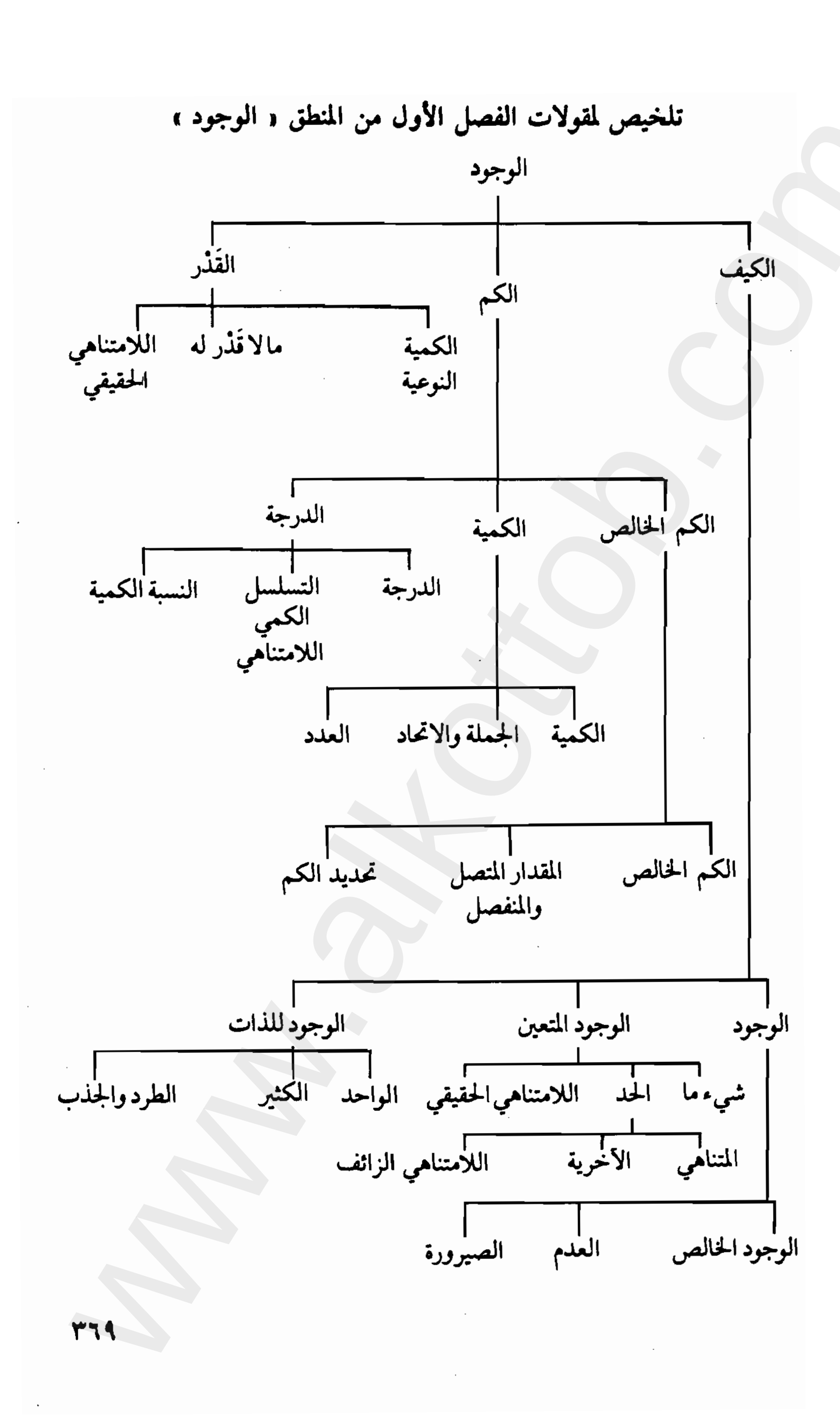
(٤٥) B. Russell: op. cit. p. 326.

(٤٦) مكتجارت «دراسات في الجدل الهيجلي» ص ١٨.

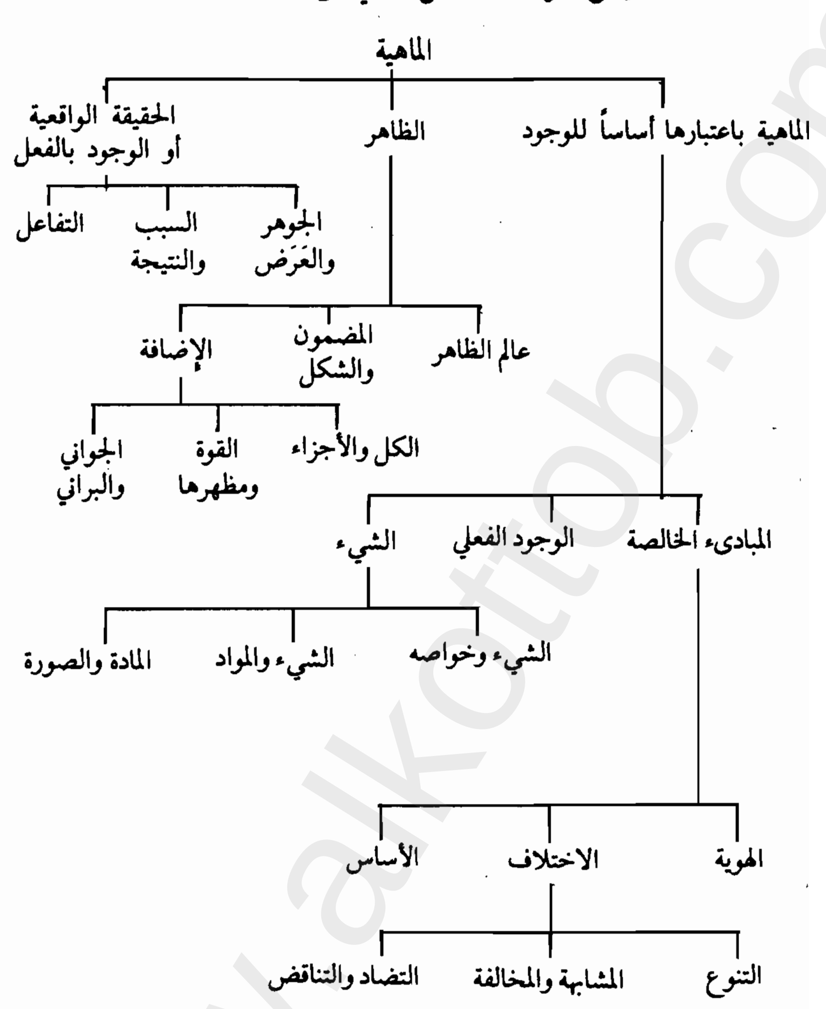
(٤٧) نفس المرجع، ص ١٠.

(٤٨) راسل: «حكمة الغرب» ص ٣٢٩.

تلخيص لمقولات الفصل الأول من المنطق « الوجود »



تلخيص لمقولات الفصل الثاني من المنطق «الماهية»





تلخيص لمقولات الفصل الثالث من المنطق « الفكرة الشاملة »

الفكرة الشاملة

- الفكر الذاتي
  - الفكرة بما هي كذلك
    - الكلي
    - الجزئي
    - الفردي
  - الحكم
    - الحكم الكيفي
      - موجب
      - سالب
      - معدول
    - حكم الانعكاس
      - فردي
      - جزئي
      - كلي
    - حكم الضرورة
      - حملي
      - شرطي متصل
      - شرطي منفصل
    - حكم الفكرة
      - إخباري
      - احتمالي
      - يقيني
  - القياس
    - القياس الكيفي
      - شكل أول
      - ثان
      - ثالث
      - رابع
    - قياس الانعكاس
      - قياس الكل
      - الاستقراء
      - المماثلة
    - قياس الضرورة
      - حملي
      - شرطي متصل
      - شرطي منفصل
- الفكر الموضوعي
  - الآلية
  - الكيميائية
  - الغائية
- الفكرة
  - الحياة
  - المعرفة
  - الفكرة المطلقة



المراجع

أولا : المراجع العربية

١ ــ إبراهيم (دكتور زكريا): «كانت أو الفلسفة النقدية» مكتبة مصر، عام ١٩٦٣.

٢ ــ إبراهيم (دكتور زكريا): «الظاهر والباطن في فلسفة هيجل» المجلة العدد ١٠٠، أبريل ١٩٦٥.

٣ ــ إبراهيم (دكتور زكريا): «المنهج الجدلي عند الفيلسوف هيجل» مجلة العربي العدد ١٨ مايو ١٩٦٥.

٤ ــ إبراهيم (دكتور زكريا): «فلسفة الفن عند هيجل» المجلة العدد رقم ١٠٧ نوفمبر سنة ١٩٦٥.

٥ ــ إبراهيم (دكتور زكريا): «فلسفة التاريخ عند هيجل» مجلة العربي العدد ٨٢ سبتمبر سنة ١٩٦٥.

٦ ــ إبراهيم (دكتور زكريا): «فلسفة السياسة عند هيجل» مجلة العربي العدد ٨٦ يناير سنة ١٩٦٦.

٧ ــ أدهم (الأستاذ علي): «فلسفة التاريخ لهيجل» العدد الثاني من المجلد الخامس من سلسلة تراث الإنسانية القاهرة فبراير ١٩٦٧.

٨ ــ الأهواني (الدكتور أحمد فؤاد): «فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط» دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه القاهرة ١٩٥٤.

٩ ــ الأهواني (الدكتور أحمد فؤاد): «أفلاطون» العدد الخامس من سلسلة نوابغ الفكر الغربي ــ دار المعارف ــ القاهرة.

١٠ ــ التهانوي: «كشاف اصطلاحات الفنون» طبعة كلكتا ١٨٩٢م.

١١ ــ الجرجاني: «التعريفات» القاهرة ١٣٢١ هـ.

١٢ ــ الزمخشري: «أساس البلاغة» ــ القاهرة ، دار الكتب والوثائق القومية ١٩٣٣.

١٣ ــ الشنيطي (دكتور محمد فتحي): «ظاهريات الفكر لهيجل» سلسلة تراث

الانسانية العدد التاسع من المجلد الثاني ــ القاهرة سبتمبر ١٩٦٤.
١٤ ــ الشوباشي (محمد مفيد): «الفلسفة السياسية» دار الكشاف ببيروت سنة ١٩٥٥.
١٥ ــ الفيروزبادي: القاموس المحيط ــ الجزء الثالث، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى سنة ١٩١٣.
١٦ ــ إشفيتزر (ألبرت): «فلسفة الحضارة» ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ــ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة مطبعة مصر مارس ١٩٦٣.
١٧ ــ أمين (الدكتور عثمان): «ديكارت» ط٣. مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٣.
١٨ ــ أمين (الدكتور عثمان): «نقد العقل الخالص لكانت» سلسلة تراث الإنسانية العدد ١٢ من المجلد الأول ديسمبر ١٩٦٣.
١٩ ــ أمين (الدكتور عثمان) : «الفلسفة الرواقية» ط ٢ مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٩.
٢٠ ــ بدوي (دكتور عبد الرحمن): «شلنج» دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٥.
٢١ ــ بدوي (دكتور عبد الرحمن): «الزمان الوجودي» الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة عام ١٩٥٥.
٢٢ ــ بدوي (دكتور عبد الرحمن): «شوبنهور» الطبعة الثانية مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٥.
٢٣ ــ بدوي (دكتور عبد الرحمن): «ربيع الفكر اليوناني» مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة.
٢٤ ــ بدوي (الدكتور عبد الرحمن): «خريف الفكر اليوناني» مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية القاهرة ١٩٤٦.
٢٥ ــ برلين (ايسيا): «كارل ماركس» ترجمة الأستاذ عبد الكريم أحمد. القاهرة ــ دار القلم.
٢٦ ــ جيمس (وليم): «العقل والدين الجزء الثاني من إرادة الاعتقاد» ترجمة الدكتور محمود حب الله. دار إحياء الكتب العربية ــ عيسى البابي الحلبي ــ القاهرة ١٩٤٩.
٢٧ ــ راندل (جون هرمان): «تكوين العقل الحديث» ترجمة الدكتور جورج طعمه (في مجلدين): «دار الثقافة ببيروت» مطبعة دار الكتب سنة ١٩٥٨.

٢٨ ــ رسل (برتراند): «تاريخ الفلسفة الغربية» ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود الجزء الأول لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٥٤.
٢٩ ــ رسل (برتراند): «مشاكل الفلسفة» ترجمة دكتور محمد عماد الدين إسماعيل ودكتور عطية محمود هنا، القاهرة مطبعة دار الشرق ١٩٤٧.
٣٠ ــ زكريا (الدكتور فؤاد): «اسبينوزا» دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٢.
٣١ ــ سارتر (جان بول): «الوجود والعدم» ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ــ دار الآداب بيروت ــ أغسطس ١٩٦٦.
٣٢ ــ سارتر (جان بول): «المادية والثورة» ترجمة الأستاذ عبد الفتاح الديدي دار الآداب ببيروت ١٩٦١.
٣٣ ــ سلامة (بولس): «الصراع في الوجود» دار المعارف ــ القاهرة ١٩٥٣.
٣٤ ــ شبل (الأستاذ فؤاد): «رأس المال لكارل ماركس» سلسلة تراث الإنسانية العدد الأول من المجلد الخامس. يناير ١٩٦٧.
٣٥ ــ كوفمان (ولتر): «هيجل» في الموسوعة الفلسفية المختصرة ــ الترجمة العربية بإشراف الدكتور زكي نجيب محمود ــ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٣.
٣٦ ــ كرم (يوسف): «تاريخ الفلسفة اليونانية» القاهرة. لجنة التأليف والترجمة والنشر ــ الطبعة الثالثة ــ القاهرة ١٩٥٣.
٣٧ ــ كرم (يوسف): «تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط» ــ القاهرة دار الكاتب المصري ١٩٤٦.
٣٨ ــ كرم (يوسف): «تاريخ الفلسفة الحديثة» القاهرة ــ دار المعارف بمصر ١٩٤٩.
٣٩ ــ كولنجوود (ر. ج.): «فكرة التاريخ» ترجمة الأستاذ محمد بكير خليل لجنة التأليف والترجمة والنشر ــ القاهرة ١٩٦١.
٤٠ ــ لويس (جون): «مدخل إلى الفلسفة» ترجمة الأستاذ أنور عبد الملك الدار المصرية للكتب ــ القاهرة ١٩٥٧.
٤١ ــ ماركيوز (هربارت): «حقيقة الجدل» مجلة ديوجين ــ نوفمبر ١٩٦٠ القاهرة دار القلم.
٤٢ ــ ماركيوز (هربارت): «الماركسية السوفياتية» ترجمة الأستاذ جورج طرابيشي دار الطليعة ــ بيروت ــ الطبعة الأولى ١٩٦٥.
٤٣ ــ مجمع اللغة العربية: «المعجم الوسيط» الجزء الأول القاهرة ــ مطبعة مصر ١٩٦٠ ــ ١٩٦٢.

٤٤ ـ محمود (دكتور زكي نجيب) «المنطق الوضعي» الطبعة الأولى مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥١.
٤٥ ـ محمود (دكتور زكي نجيب): «نحو فلسفة علمية» مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٨.
٤٦ ـ محمود (دكتور زكي نجيب): «قصة الفلسفة اليونانية» لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة.
٤٧ ـ محمود (دكتور زكي نجيب): «قصة الفلسفة الحديثة» لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٤٩.
٤٨ ـ وولش (و. هـ): «مدخل لفلسة التاريخ» ترجمة الأستاذ أحمد حمدي محمود. مؤسسة سجل العرب ـ القاهرة ١٩٦٢.
٤٩ ـ يوسف موسى (الأستاذ حسين) وعبد الفتاح الصعيدي: الإفصاح في فقه اللغة ـ القاهرة ١٩٢٩.
٥٠ ـ الكتاب المقدس.

ثانياً : المراجع الأجنبية

١ ـ مؤلفات هيجل

1 . G.W.F. Hegel: «Encyclopadie der Philosophischen Wissenschaften in Granedrisse.» Neu Herausgegeben von G.Lasson. F. Meiner Leipzig; 1930.

2. G.W.F. Hegel: «Science of Logic» Tran. by W.H. Johnston & L.G. Struthers. Two Velumes. George Allen & Unwin Second Impression London 1951.

3. G.W.F. Hegel: Encyclopaedia: «The Logic of Hegel» Translated From The Encyclopaedia of Philosophical Sciences; By William Wallace Oxford University Press Second Edition London 1959.

4. G.W.F. Hegel: «Science de La Logique» Trad. Integrale par S. Jankélévitch 2 Vols. Aubier.

5. G.W.F. Hegel: «Précis de l'Encyclopedic des Sciences Philosophiques» Traduit de L'Allemand par J. (Gibelin. Libraire Philosophique Paris 1952).

6. G.W.F. Hegel: «The Philosophy of Right» Tran. by T.M. Knox Oxford At the Clarendon Press 1952.

7. G.W.F. Hegel: «La Philosophic Du Droit» Traduit de L'Allemand par André Kaan Gallimard 1940.

8. G.W.F. Hegel: «Early Theological Writings». Translated by

٤٤ ـ محمود (دكتور زكي نجيب) «المنطق الوضعي» الطبعة الأولى مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥١.
٤٥ ـ محمود (دكتور زكي نجيب): «نحو فلسفة علمية» مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٨.
٤٦ ـ محمود (دكتّور زكي نجيب): «قصة الفلسفة اليونانية» لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة.
٤٧ ـ محمود (دكتور زكي نجيب): «قصة الفلسفة الحديثة» لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٤٩.
٤٨ ـ وولش (و. هـ): «مدخل لفلسة التاريخ» ترجمة الأستاذ أحمد حمدي محمود. مؤسسة سجل العرب ـ القاهرة ١٩٦٢.
٤٩ ـ يوسف موسى (الأستاذ حسين) وعبد الفتاح الصعيدي: الإفصاح في فقه اللغة ـ القاهرة ١٩٢٩.
٥٠ ـ الكتاب المقدس.

ثانياً : المراجع الأجنبية

١ ـ مؤلفات هيجل

1 . G.W.F. Hegel: «Encyclopadie der Philosophischen Wissenschaften in Granedrisse.» Neu Herausgegeben von G.Lasson. F. Meiner Leipzig; 1930.

2. G.W.F. Hegel: «Science of Logic» Tran. by W.H. Johnston & L.G. Struthers. Two Velumes. George Allen & Unwin Second Impression London 1951.

3. G.W.F. Hegel: Encyclopaedia: «The Logic of Hegel» Translated From The Encyclopaedia of Philosophical Sciences; By William Wallace Oxford University Press Second Edition London 1959.

4. G.W.F. Hegel: «Science de La Logique» Trad. Integrale par S. Jankélévitch 2 Vols. Aubier.

5. G.W.F. Hegel: «Précis de l'Encyclopedic des Sciences Philosophiques» Traduit de L'Allemand par J. (Gibelin. Libraire Philosophique Paris 1952).

6. G.W.F. Hegel: «The Philosophy of Right» Tran. by T.M. Knox Oxford At the Clarendon Press 1952.

7. G.W.F. Hegel: «La Philosophic Du Droit» Traduit de L'Allemand par André Kaan Gallimard 1940.

8. G.W.F. Hegel: «Early Theological Writings». Translated by

T.M. Knox & Richard Kroner. The University of Chicago Press (Chicago 1948).

9. G.W.F. Hegel: «L'Esprit Du Christianisme et Son Destin» Traduction par Jacques Martin. Libraire Philosophique; Paris 1948.

10. G.W.F. Hegel: «The Phenomenology of Mind». Translated by Sir James Baillie. George Allen & Unwin LTD London Fifth Impression 1961.

11. G.W.F. Hegel: «La Phenomenologie de L' Esprit». Traduction par Jean Hypolite 2 Vols. Aubier Paris.

12. G.W.F. Hegel: «Lectures on The Philosophy of Religion». Routledge & Kegan Paul; Second Edition. Translated by E.B. Spiers &B. Sanderson 3 Volumes London 1962.

13. G.W.F. Hegel: «Les Preuves de l'Existence de Dieu». Trad. par Henri Niel - Aubier.

14. G.W.F. Hegel: «Lectures on The History of Philosophy». Tran. by E.S. Haldane & Frances H. Simson 3 Vols. Routledge & Kegan Paul LTD Second Impression London 1955.

15. G.W.F. Hegel: «Doctrine of Formal Logic.» Eng. Tran. By Henry S. Macran; Clarendon Press; London.

16. G.W.F. Hegel: «Logic of World and Idea.» Eng. Tran. By H.S. Macran; Clarendon Press London; 1929.

ب ـ مراجع عن هيجل

1. Wallace (W).: «Prolegomena To The Study of Hegel's Philosophy And Especially of His Logic:» Oxford, Clarendon Press, London, 1931.

2. Mctaggart (J.M.E.) : «Studies in The Hegelian Dialectic.» Cambridge University Press; London, 1922.

3. Mure (G.R.F.): «A Study of Hegel's Logic.» Oxford Clarendon Press, London, 1959.

4. Mctaggart (J.M.E.): «A Commentary on Hegel's Logic.» Oxford, Clarondon Press, London, 1959.

5. Mure (G.R.G.): «Introduction To Hegel.» Oxford, Clarondon Press, London, 1959.

6. Stace (W.T.) : «The Philosophy of Hegel: A Synthetic Exposition.» Macmillan, London, 1924.

7. Findlay (J.N.): «Hegel: A Re-Examination.» George Allen & Unwin L.T.D. London, 1958.

8. Kaufmann (W.): Hegel: Reinterprtation, Texts, And Commentary.» Boubloday & Company, N.Y. 1965.

9. Niel (H.): «De La Médation Dans La Philosophie De Hegel.» Aubier, Editions Montaigne, Paris.

10. Reyburn (H.A.): «The Ethical Theory of Hegel.» Oxford Clarendon Press, London, 1921.

11. Anderson (J.): «The Place of Hegel in The History of Philosophy.» Sydney Univer. Reprints, Series XII, 1939.

12. Marietti (Angéle): «La Pensé De Hegel.» Bordas, 1957.

13. Cresson (André): «Hegel: Sa Vie Et Son Oeuvre.» Paris, 1949.

14. Orynski (Wanda): «Hegel: An Annotated Selection.» Peter Owen, London, 1960.

15. Friedrick (Karl; J.): «The Philosophy of Hegel.» The Modern Library, New York, 1953.

16. Kojeve (Alexandre): «Introduction A La Lecture De Hegel.» Gallimard, Paris, 1947.

17. Meyers (H.A.): «Spinoza-Hegel Paradox.» Cornell University Press, 1944.

18. Marcuse (Herbart): «Reason And Revolution: Hegel And The Rise of Social Theory.» Routledge & Kegan Paul L.T.D., London, 1940.

19. Hyppolite (Jean): «Logique Et Existence: Essai Sur La Logique De Hegel.» Paris, 1953.

20. Archambault (Paul) : «Hegel: Choix De Textes Et Etude Du Systéme Philosophique.» Paris, Louis Michaud. (Les Grands Philosophes Francais Et Etrangers).

21. Adams (George, P.) : «The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings.» Berkeley 1910.

22. Wahl (Jean): «Le Malheur De La Conscience Dans La Philosophie De Hegel.» Deuxiéme Edition; Presses Universitaires De France Paris 1951.

23. Kroner (R.): «Hegel's Philosophical Development in Early Theological Writing.» Chicago 1949.

24. Foster (M.B.) : «The Political Philosophies of Plato and Hegel». 1935.

25. T.M. Knox: «Hegel» in The Encyclopaedia Britanica Vol. XI. 1966.

26. James Baillie: «Hegel» in Encyclopaedia of Reliogn & Ethics.

27. Karl R. Popper: «The Open society And its Enemy.» Vol. 2 London, George. Routledge & Sonss L.T.D. 1945.

28. Eric Weil: «Hegel Et L'Etat.» Libraire Philosophique, Paris 1950.

29. J. Royce: «Lecture on Modern Idealism.» Newhaven 191٥

30. V.I. Lenin: «Philosophical Notebooks.» Collected Works, Volume 38; Foreign Languages Publishing House Moscow 1963.

31. R. Garaudy: «Contradiction Et Totalité Dans La Logique De Hegel.» (Revue Philosophique. Janvier-Mars 1964).

جـ ـ مراجع عامة

1. Murray (A.R.M.): «An Introduction To Political Philosophy.» Chen & West L.T.D. London, 1953.

2. Radhakrishnan: «History of The Philosophy Eastern And Western.» London, Allen & Unwin, 1957. Vol. 2.

3. Paul Sandor: «Histoire De La Dialectique.» Paris, 1924.

4. Otto Pfleiderer: «The Development of Theology in Germany Since Kant.» Eng. Tran. By J. Frederick Smith. (George Allen & Unwin L.T.D. London 1923.

5. D.W. Hamyln: «Sensation And Perception: A History of The Philosophy of Perception.» International Library, London 1961.

6. Harold Hoffding: «A History of Modern Philosophy.» En. Tran. By B.E. Meyer Vol. 2 N.Y. 1950. The Humanities Press.

7. A.C. Ewing: «Idealism: A Critical Survey.» Methuen Third Edition, London, 1961.

8. Jean Wahl: «The Philosopher's Way.» Oxford University Press New York, 1948.

9. Robert Adamson: ,«A Short History of Logic.» William Blackwood & Sons, London, 1911.

10. Merz (J.T.): «A History of European Thought in The Nineteenth Century.» William Blackwood & Sons; London, 1912. (4 Vols.).

11. Russell (B.): «History of Western Philosophy.» London, Allen & Unwin, Fourthimpression, 1954.

12. Russell; B.: «Wisdom of The West: A Historical Survey of Western Philosophy in its Soial and Political Setting.» Edited By Dr. Paul Foulkers Afawcett Premier Book, New York, 1960.

13. J.E. Turner: «A Theory of Direct Realism and The Relation of Realism to Idealism.» G. Allen & Unwin L.T.D. London, 1925.

14. Gorden H. Clark: «Thales To Dewey: A History of Philosophy.» Houghton Mifflin Comp. Boston, 1957.

15. R.G. Collingwood: «An Eassay on Metaphysics.» Clarendon Press, London, 1962.

16. J. Bronowski & Bruce Mazlich: «The Western Intellectual Tradition From Lenonarde To Hegel.» Harper & Brothers, New York, 1960.

17. A.E. Taylor: «Elements of Metaphysics.» Methuen London, Thirteenth Edition, 1952.

18. Will Durant: «The Story of Philosophy.» Pocket Book N.Y. 1953.

19. Goston Formmel: «Etudes De Theologie Moderne.» Paris 1909.

20. Jules De Gaultier: «From Kant To Nietzahe.» Tran. By Gerald H. Spring; Peter Owen; London, 1960.

21. Runes; D.D.: «Twentieth Century Philosophy.» New York Philos. Library; 1947.

22. E.W.E. Tomlin: «The Great Philosophers.» Skeffington & Son London.

23. Aiken (H.D.): «The Age of Ideology.» A Mentor Book K.Y. 1955.

24. C.C. Webb: «A History of Philosophy.» Oxford Univer. Press. (The Home University Libray.).

25. Muirhead (J.A.). «The Platonic Tradition of Idealism in Anglo-Saxon Philosophy: Studies in The History of Idealism in England and America.» G. Allen & Unwin London; 1931.

26. W.Windelband: «A History of Philosophy.» Eng. Trans. By J.H. Tufts N.Y. Macmillan C. 1901 Second Edition.

27. Theodore Gomperz: «The Greek Thinkers: A Study of Ancient Philosophy» Eng. Tran. By Laurie Magnus London; 1949.

28. W.T. Stace: «A Critical History of Greek Philosophy.» London; 1941.

29. Edward Zeller: «Outlines of The History of Greek Philoso-

phy.» Tran; By L.R. Palmer Thirteenth Edition London. A Meridian Book N.Y. 1955.

30. J. Burnet: «Early Greek Philosophy.» Fourth Edition London 1948.

31. J. Burnet: «Greek Philosophy.» Macmillan and Co. Limited, London 1943.

32. K. Freeman: «Ancilla To The Pre-Socratic Philosophers.» Oxford London 1948.

33. Plato: The Republic. En. Tran. By Lindsay J.M. Dent & Sons L.T.D. London 1926.

34. Plato: Dialogues; Everyman's Library N. 456.

35. Xenophon: «Memorabilia of Socrates.» Everyman; N. 457.

36. M.E. Taylor: «Greek Philosophy». London Oxford Univer. Press 1945.

37. Paul Roubiczek: «Existentialism: For and Against.» Cambridge University Press; London; 1964.

د ـ مراجع عن الماركسية

1. Karl Marx: «Capital» Vol. I; Progress Publishers Moscow 1965.

2. Karl Marx: «The Poverty of Philosophy.» Foreign Languages Publishing House; Moscow; 1962.

3. K. Marx & F. Engels: «The Holy Family or The Critique of Critical Critique.» F.L.P.H.; Moscow. 1956.

4. K. Marx & F. Engels: «The German Ideology.» Progress Publishers; Moscow 1964.

5. K. Marx & F. Engels: Selected Correspondence Progress Publishers. Moscow. 1964.

6. K. Marx & F. Engels: Selected Works. 2. Vols. Foreign Lang. Publish. House, Moscow, 1962.

7. F. Engels: «Dialectics of Nature.» F.L.P.H. Moscow, 1954.

8. F. Engels: «Anti-Duhring: Herr Eugen Duhring's Revolution in Science». F.L.P.H. Moscow, 1962.

9. V. I. Lenin: Selected Works. 3 Vols. F.L.P.H. Moscow 1960.

10. V. I. Lenin: Collected Works Vol. 38. F.L.P.H. Moscow 1963.

11. V. I. Lenin: «Materialism & Empirio-Criticism.» F.L.P.H. Moscow, 1957.

12. V. I. Lenin: «Marx, Engels, Marxism.» Progress Publishers, Second, Edition, Moscow, 1965.

13. V. Afanasyev: «Marxist Philosophy.» Progress Publishers, Second Edition, Moscow, 1965.

14. «Fundamentals of Marxism-Leninism.» Edited By Clemens Dutt. Progress Publishers; Moscow, 1964.

15. O. Yakhot: «What is Dialectical Materialism.» Progress Pub. Moscow. 1965.

16. G. Politzer, Guy Besse, & Maurice Caveing: «Principes Fondamentaux De Philosophie.» Editions Socciales, Paris, 1954.

17. «Man, Science, And Society,» By G. Shakhnazarov and Others. Progress Publishers, Moscow, 1965.

18. J. Stalin: «Dialectical and Historical Materialism». Lawrence & Wishart L.T.D. London, 1934.

هـ ـ قواميس ودوائر معارف

1. D.D. Runes: «The Dictionary of Philosophy.»

2. Mark Baldwin: «Dictionary of Philosophy & Psychology.» Vol. I.

3. Edmond Goblot: «Le Vocabulaire Philosophique.» Paris, 1908.

4. Encyclopaedia of Religion & Ethics.

5. Encyclopaedia Britainca: Vol. XI. 1960.

6. The Columbia Encyclopedia. (Second Edition).

7. The Encyclopaedia Americana. Vol. XIV. N.Y. 1962.

8. André Laland: «Vocabulaire Technique Et Critique De La Philosophie.» Presses Universitaire De France, Paris, 1951.



معجم أهم المصطلحات

الواردة في البحث

المصطلح الألماني	الترجمة الإنكليزية	الترجمة العربية
Absolute	Absolute	المطلق ـ وهو يرادف الروح، والفكرة الشاملة وسلسلة المقولات التي يتألف منها العقل الخالص في ذاته، والمنطق الذي يدرس هذه المقولات يعرض الله في ماهيته الأزلية. (قارن فقرة رقم ١٣١).
Absolute ist Sein	The Absolute is Being	المطلق هو الوجود ـ أول تعريف للمطلق ـ وأول مقولة يفضّ فيها نفسه ـ وهذا التعريف جوهر فلسفة الايليين. والتعريفات كلها ذاتية أو تحليلية فهي ليست من صنعنا، لكنها تعبير عن طبيعة المطلق نفسه. (فقرة ١٣٧).
Absolute-Nichts	The Absolute is Nought	المطلق هو العدم ـ التعريف الثاني للمطلق وهو المقولة الثانية في سير المنطق. وهذا التعريف هو خلاصة الفلسفة البوذية. (قارن فقرة ١٣٧).
Absolute ist Werden	The Absolute is Becoming	المطلق هو الصيرورة. التعريف الثالث للمطلق وهو مركب التعريفين السابقين ولهذا فهو أول فكرة شاملة وأول فكرة عينية. وهذا التعريف يلخص فلسفة هيراقليطس . (قارن فقرة ١٣٧).

المصطلح الألماني	الترجمة الانكليزية	الترجمة العربية
Absolute Grund	Absolute Ground	الأساس المطلق. الوجود الخالص هو الأساس المطلق للعلم كله، فهو العقل الخالص ضمناً أو هو الفكرة الشاملة بالقوة، والمقولة الأخيرة في المنطق تعتمد عليه وهو بدوره يرتكز عليها.
Absolute Methode	Absolute Method	المنهج المطلق ــ وهو المنهج الجدلي ــ وهو مطلق لأنه لايبدأ من فروض، وتحكمه الضرورة العقلية وحدها وهو مركب المنهج التحليلي (الاستقرائي) والمنهج التأليفي (الاستنباطي). (قارن فقرة رقم ٣ من هذا البحث).
Absolute Indifferez	Absolute Indifference	الحيادية المطلقة ــ عدم التأثر المطلق ــ خاصية للوجود الخالص الذي يبدأ به المنطق. وهي حيادية ظاهرية فحسب، وهي ترادف المباشرة، وتعبر عن خاصية الضلع الأول في كل مثلث، ولكن في صورة عقلية خالصة. (قارن فقرة رقم ١٠، ١٣٩ و١٤٠).
Absolute Unterschied	Absolute Difference	الاختلاف المطلق ــ خاصية للعدم الخالص أو التوسط المطلق؛ وهي السمة العامة للضلع الثالث في كل مثلث. (قارن فقرة ١٤٠).
Abstrakte	Abstract	مجرد ــ والتجريد هو خاصية الفهم ــ ويوصف الضلع الأول والثاني في كل مثلث بالتجريد في مقابل الضلع الثالث العيني الذي يشملها في جوفه. وعملية التجريد ضرورية للمعرفة لما تشمله من دقة وتحديد وتمييز بين الأشياء، لكن

المصطلح الالماني	الترجمة الانكليزية	الترجمة العربية
		الوقوف عندها هو الخطأ. (قارن فقرة ١١٠).
Abstrakte Einseitige Unendlichkeit	Spurious Infinite	اللامتناهي الفاسد، أو الكاذب، أو الزائف (مقولة) ويُسمى كذلك باللامتناهي الخاص بالفهم، وهو يعتمد على السير في خط مستقيم، ولذا يُسمى أيضاً باللامتناهي ذي الاتجاه الواحد، ويتكون عن طريق رفع الحد باستمرار. (قارن فقرة ١٧٤ من هذا البحث).
Allegemeine	Universal	الكلي (مقولة) ويُقال أيضاً الكلية ـ أحد العوامل الثلاثة التي تتكون منها الفكرة الشاملة بما هي كذلك والعاملان الأخران هما الجزئي والفردي، وهي ثلاثة عوامل أو لحظات في فكرة واحدة. (قارن فقرة رقم ٢٨٠ من هذا البحث).
Anderssein Andre An Sich	Otherness Other in itself	الأخرية ـ حين يتحول الشيء إلى آخر، ويصبح وجوداً للآخر [الآخر، حين يواجه شيئاً ما]. (قارن للحالة الأولى ١٧٣ والثانية ١٧٤). في ذاته، بذاته. ضمناً. والضلع الأول في كل مثلث هو دائماً ضمني، ثم يظهر صريحاً أو علناً في الضلع الثالث الذي يعبر عن ماهيته وحقيقته. وهذا المصطلح يقابل ما هو بالقوة عند أرسطو (قارن فقرة ١٤٤ من هذا البحث).
Anschauung	Intuition	الـحَـدْس أو العيان المباشر ـ طريقة مباشرة للمعرفة يأخذ بها الصوفيون وأشباه

المصطلح الالماني	الترجمة الانكليزية	الترجمة العربية
		المثاليين. وهو يُطلق كذلك على اليقين الحسي باعتباره حَدْساً مباشراً لموضوعات المعرفة الحسية.
Ansichsein	Being in itself	الوجود في ذاته، أو الوجود بالذات (مقولة فرعية تقابل الوجود للآخر قارن فقرة ١٧٠). وهاتان المقولتان تتحولان في دائرة الماهية إلى الانعكاس في الذات والانعكاس في الآخر كعاملين يتألف منهما الشيء. (قارن فقرة ٢٣٧).
Attraktion	Attraction	الجذب (مقولة) وهو يعبر عن الاتصال، ويرتبط دائمًا بالطرد الذي يعبر عن الانفصال، ومن الجذب يظهر الكم الخالص، ومن الطرد والجذب يتكون الكم المتصل والمنفصل (قارن فقرة ١٨٣ من هذا البحث).
Anzahl	Sum, Amount	الجملة أو المجموع (مقولة) وهي ترتبط بالاتحاد، ومنها تظهر مقولة العدد (قارن فقرة ١٩٢ من هذا البحث).
Aufheben	Transcend Cancel	يرفع ـ يجاوز ـ مصطلح من أهم المصطلحات الهيجلية وأكثرها شيوعاً، وهو يعني: يلغي ويحتفظ في وقت واحد، وهذا النشاط المزدوج هو خاصية الضلع الثالث في كل مثلث فهو يلغي الاختلاف والتناقض بين الضلعين السابقين ويحتفظ بهما في وقت واحد
Auffassen	Apprehension	إدراك مباشر خاص باليقين الحسي، وهو الإدراك الذي يخلو من كل تصور (قارن فقرة ٩٦).

المصطلح الالماني	الترجمة الانكليزية	الترجمة العربية
Bedingung	Condition	الشرط (مقولة) في المنطق الكبير، وهي ترادف مقولة الأساس في المنطق الصغير والمقصود هو أساس الوجود الفعلي، أو تشابك الظواهر بحيث يكون كل منها أساساً (أو شرطاً) لغيرها (قارن فقرة ٢٣٤ ـ ٢٣٥).
Begriff	Notion, Concept	الفكرة الشاملة ـ وهي الدائرة الثالثة من المنطق ـ وهي مركب الوجود والماهية ـ وهي أيضاً المركب في كل مثلث ـ والفكرة العينية هي فكرة شاملة، وبالتالي فمقولة الصيرورة هي أول فكرة شاملة. والفكرة الشاملة للشيء هي طبيعته العقلية. وهي أيضاً ترادف العقل الخالص. ونسق المنطق كله (فقرة ٨٩).
Bestimmende Reflexion	Determining Reflection	الفكر المحدد، أو الفكر الخارجي، أو تفكير الفهم الذي يفصل بين الأشياء والأفكار ويضع حدوداً صارمة، وخاصيته التجريد والانعزال. ووجهة نظره وحيدة الجانب. (قارن فقرة ١٠٨ ـ ١١٢).
Bestimmende Grund	Determinate Ground	الأساس المحدد أو المتعين، صورة من الصور التي تتشكل فيها مقولة الأساس.
Destimmung	Determination	التعين وهو يرادف الكيف ويتحد مع وجود الشيء في هوية واحدة. وكل تعين سلب كما قال اسبينوزا لأنه تحديد صفات إيجابية للشيء وحذف الصفات الأخرى. (فقرة ١٦٧).
Besonder	Particular	الجزئي (مقولة العامل الثاني من

المصطلح الالماني	الترجمة الانكليزية	الترجمة العربية
		العوامل الثلاثة التي تتكون منها الفكرة الشاملة بما هي كذلك، وهو ليس مقولة منفصلة ولكنه يشكل مع الكلي والفردي لحظات ثلاثة في مقولة واحدة. (قارن فقرة ٢٧٩ ــ ٢٨٠).
Bewusstsein	Consciousness	الوعي ــ وهو ينقسم إلى ثلاث مراحل: (أ) الوعي المباشر (ويشمل الإحساس والإدراك الحسي والفهم)، (ب) الوعي الذاتي، (جـ) العقل. (قارن فقرة ٩٥ من هذا البحث).
Beziehung	Relation	علاقة، ارتباط ــ والعلاقة تتضمن الاختلاف والتمييز والسلب لأنها لابدّ أن تكون بين شيئين متميزين بالضرورة. (قارن فقرة ١٨٢ وأيضاً ٢٢١).
Beziehung auf Sich	Self-Relation	العلاقة الذاتية، أو ارتباط الذات بنفسها، أو علاقة الشيء بنفسه وهي تتضمن تمييزاً بينه وبين نفسه، ومن هذه الفكرة نستنبط الكثير من الوحدة. (فقرة ١٨٢). والاختلاف من الهوية. (فقرة٢٢١).
Dasein	Determinate Being	الوجود المتعين (مقولة) وهو القسم الثاني من الكيف. وهو يخرج من الصيرورة التي تُصاب بالشلل نتيجة توازن الوجود والعدم واستقرارهما. وهو باختصار الوجود وقد دخل عليه السلب فقطعه شرائح لاحصر لها، وتُسمى كل شريحة منها «شيء ما» ــ أي الوجود الذي له

الترجمة العربية	الترجمة الانكليزية	المصطلح الالماني
بعض التعين دون تحديد لهذا التعين (قارن فقرة ١٦٥).		
الوجود المتعين بما هو كذلك ــ وهو يرادف فكرة التعين بصفة عامة، والتعين بصفة عامة هو الكيف (فقرة ١٦٨).	Determinate Being as such	Dasein als Solches
الوجود المتعين بصفة عامة وهو نفس الفكرة السابقة (قارن فقرة ١٦٧).	Determinate Being in General	Dasein überhaupt
التفكير ــ وقد يكون مجرداً كتفكير الفهم، أو عينياً كتفكير العقل وهو يرتبط باللغة فهي مستودع التفكير. (قارن فقرة ١٢٠).	Thinking	Denken
هذا أو «الهذا» والمقصود بها الإشارة إلى الشيء في حالتي وجوده أعني «هنا» و «الآن». وهي أبسط مرحلة من الإدراك (قارن فقرة ٩٧).	This	Diese (Das)
الشيء (مقولة) وهو يتكون من عاملين هما: الانعكاس في الذات والانعكاس في الآخر. أي كما هو في ذاته ومن حيث علاقته بالأشياء الأخرى. (قارن فقرة ٢٣٧ ــ ٢٤٠).	Thing	Ding
الشيء في ذاته، ومصدره التركيز على جانب واحد من جوانب تكوين الشيء أعني عامل الانعكاس في الذات. ومن هذا التركيز تظهر هذه الفكرة الأساسية في فلسفة كانت (قارن فقرة ٢٣٨ من هذا البحث).	Thing in Itself	Ding an sich

المصطلح الالماني	الترجمةالانكليزية	الترجمة العربية
Ding und seine Eigenschaften	The Thing and its Properties	الشيء وخواصه (مقولة) وهي انعكاس في الذات والخصائص التي تميزه عن غيره (قارن فقرة ٢٤١). وهي تحليل عقلي خالص يقابله على الصعيد الابستمولوجي مرحلة الإدراك الحسي التي تتعرّف على خصائص الشيء أو مجموعة التصورات التي تميزه عن غيره. (قارن فقرة ١٠٥ ـ ١٠٦).
Eigenschaft	The Property	الخاصية ـ وهي تميز الشيء عن غيره من أشياء وهي تختلف عن الكيف من حيث إنها لاتتحد اتحاداً مباشراً مع الوجود، بمعنى أن الشيء يمكن أن يفقدها دون أن يفقد وجوده معها. أمّا الكيف فهو اتحاد مباشر يعبر عن هوية الشيء بمعنى أنه إذا غاب عنه فقد الشيء وجوده. (قارن فقرة ٢٤٢).
Eines und Vieles	The One & The Many	الواحد والكثير ـ مقولتان تخرجان من جوف الوجود للذات الذي يؤدي أولا إلى ظهور الواحد، ومن علاقة الواحد بنفسه يظهر الكثير (قارن فقرة ١٧٩ وفقرة ١٨٢).
Einzeln	Individual	الفردي (مقولة) ويُقال أيضاً الفردية ـ العامل الثالث من العوامل الثلاثة التي تتكون منها الفكرة الشاملة بما هي كذلك (قارن فقرة ٢٧٩ ـ ٢٨٠).
Einheit	Unity	الاتحاد أو الوحدة (مقولة) وهي لاتنفصل عن مقولة الجملة أو المجموع

الترجمة العربية	الترجمة الانكليزية	المصطلح الالماني
(قارن ترجمة المصطلح Anzahl، وكذلك فقرة ١٩٢ من هذا البحث).		
المتناهي (مقولة) وهي تخرج من جوف مقولة الحد (فقرة ١٧٢). التناهي (المقولة السابقة). التعين يعني التحدد، والتحدد يعني التناهي. (قارن فقرة ١٧٢).	The Finite Finitud	Endliche Endlichkeit
الظاهر (مقولة) ــ وهو القسم الثاني من دائرة الماهية، والظاهر هو التناقض بين الأنعكاس في الذات والانعكاس في الآخر. (قارن فقرة ١٦٩).	Appearance	Erscheinuung
شيء ما (مقولة) وهو أو شريحة من الشرائح التي ينقسم إليها الوجود الخالص بعد خروجه من الصيرورة. (قارن فقرة ١٦٩).	Something, Somewhat	Etwas
الشيء والآخر ــ وهي الفكرة التي يؤدّي إليها الحد وتظهر بوضوح في مقولة الآخرية. (قارن فقرة ١٧٣).	Something and Other	Etwas und Anders
الوجود الفعلي (مقولة) وهي تخرج من جوف مقولة الأساس، فالوجود الفعلي هو الوجود المدعوم الأساس، أعني الوجود الذي يمثل عالماً من الاعتماد المتبادل بين الأشياء. وهي مقولة أغنى من الوجود الخالص الفارغ لأنها تتضمن فكرة العلاقات (٢٣٥).	Existence	Existenz
الشكل والمضمون (مقولة) الشكل هو الجانب الظاهري من الشيء، والمضمون	Form - and Content	Form und Inhalt

المصطلح الالماني	الترجمة الانكليزية	الترجمة العربية
		هو الجانب الداخلي أو الماهوي منه، لكنهما يتحدان في هوية واحدة لأن الظاهر يتحد مع الماهية في هوية واحدة، فما يظهر هو الماهية (فقرة ٢٥١).
Form und Materie	Form and Matter	الصورة والمادة (مقولة) المادة هي الانعكاس في الذات، والصورة هي الانعكاس في الآخر أو الخاصية... وكل منهما يتحول إلى الآخر (فقرة ٢٤٥).
Form und Wesen	Form and Essence	الصورة والماهية ـ وهي نفس الفكرة التي تعبر عنها مقولة الصورة والمضمون.
Für sich	For Itself	ما هو لذاته ـ مصطلح شائع عند هيجل ، وهو خاصية يوصف بها الضلع الثالث في كل مثلث، وهي ترادف الصريح والعلني أو ما هو بالفعل عند أرسطو (فقرة ١٤٤).
Fürsichsein	Being for self	الوجود للذات (مقولة) وهو اللامتناهي الحقيقي وهو الذي يطوي الآخر في جوفه، وهو القسم الثالث من الكيف، والفكر هو أصدق مثل له. (١٧٦).
Gegensatz	Opposition	التضاد (مقولة) وهي مركب مقولتي التنوع والمشابهة والمخالفة (قارن فقرة ٢٣٠).
Gegenstand	Object	الموضوع ـ والمقصود به أي موضوع أمام الفكر.
Gleichheitund Unglichheit	Likeness and Unlikeness	المشابهة والمخالفة (مقولة) وهي عملية المقارنة الخارجية بين الأشياء، وهذه

المصطلح الالماني	الترجمة الانكليزية	الترجمة العربية
		العملية تعتمد عليها العلوم الجزئية اعتماداً كبيراً (قارن فقرة ٢٣٦ ـ ٢٣٧).
Grenze	The Limit	حد (مقولة) ـ وهي تظهر من فكرة التعين، فإذا كان كل تعين سلباً، فالسلب في هذه الحالة يعني وضع حد للشيء (فقرة ١٧١). لكن الشيء يحاول أن يجاوز نفسه ليحقق فكرته الشاملة فتعوقه حدوده وهنا يصبح الحد عائقاً Shranke (وهي بالإنجليزية Fetter أو Barrier).
Grund	The Ground	الأساس (مقولة) ـ وهو مركب الهوية والاختلاف وهو الذي يعبر عن حقيقتهما، وهو يؤدّي إلى مقولة الوجود الفعلي، فالموجود يظهر حين تكتمل أسسه أو شروطه (فقرة ٢٣٤).
Identisch	Identical	الهو، أو الاتحاد الذاتي، أو العلاقة الذاتية أو الارتباط بالذات (فقرة ١٨٢ وفقرة ٢٢١).
Identität	Identity	الهوية (مقولة) ـ وهي أول مقولة في دائرة الماهية وهي تظهر من اتحاد الكم والكيف في هوية واحدة كما تشير مقولة القَدْر. ولكن الهوية لاتنفصل عن الاختلاف، والهوية الصورية المجردة كما توجد في المنطق الصوري هي هوية الفهم. (فقرة ٢١٥).
Idifferenz	Indifference	الحيادية ـ عدم التأثر وهي الصورة التي توجد عليها المقولة في البداية، وهي أيضاً خاصية الضلع الأول في كل مثلث

المصطلح الالماني	الترجمة الانكليزية	الترجمة العربية
		(فقرة ١٢٣ وقارن نقدها ٤١١).
Kategorie	The Category	المقولة ـ والمقولات عند هيجل هي النسيج الذي يتألف منه العقل الخالص، وهي عامة وشاملة وموضوعية ومستقلة عن الإنسان ـ وهي تعريفات ذاتية للمطلق ـ وخطوات في المنهج الجدلي (قارن ١٢٥ ـ ١٣٣ .ونقدها (فقرة ٤٠٧ ـ ٤٠٨).
Kraft	The Force	القوة ـ وهي الكلي الخالص، أو غير المشروط، أو القانون. (قارن فقرة ١٠٧).
Kraft und (Ihre) seine Aüsserung	Force and its Manifestation	القوة ومظهر تحققها (مقولة) القوة هي الجانب الداخلي من الشيء، ومظهر تحققها هو الجانب الخارجي منه، لكنهما متحدان في هوية واحدة فما يظهر من الشيء هو الكامن فيه (قارن ٢٥٨ ـ ٢٦٠). والفصل بينهما يجعلهما تجريدات خاوية فارغة وهي العملية التي يقوم بها الفهم، وهي تقابل على الصعيد الابستمولوجي مرحلة الفهم. (قارن فقرة ١٠٧).
Logik	Logic	المنطق ـ وهو عند هيجل دراسة لنسيج العقل الخالص كما هو في ذاته، ومن هنا فهو لايدرس صور الفكر وحدها لكنه يدرس مضمونها أيضاً، فكل مقولة تحوي في جوفها مقولة أخرى، وحركة العقل الخالص حين يفضّ المقولات هي المنهج الجدلي ودراسته هي موضوع المنطق.

المصطلح الالماني	الترجمة الانكليزية	الترجمة العربية
		(قارن فقرة ٦).
Mass	Measure	القَدْر (مقولة) ـ هو اتحاد الكم والكيف في هوية واحدة، وهي يعني التناسب بينهما، فكل شيء له قدر معين من الكم، يقابله قدر معين من الكيف ومنهما معاً يتكون الموجود، ومن هنا كان القدر وهو القسم الثالث والأخير في دائرة الوجود يمثل حقيقة الوجود وماهيته الأساسية ومنه نصل إلى الماهية. (١٩٩ ـ ٢٠٦).
Meinung	Opinion	رأي، ظن، مقصد ولايمكن تحقيقه (فقرة ١٠٢).
Menge	Multitude	وفرة ـ تعدد ـ كمية تظهر كما في مقولة العدد الذي يتألف، من وحدات علاقاتها خارجية (قارن فقرة ١٩٣ ـ ٢٤٤).
Mengen - Verhaltins	Quantative Ratio	النسبة الكمية (مقولة) ـ وهي مركب مقولتي الدرجة والتسلسل الكمي اللامتناهي، وهي تعبر عن اللامتناهي الحقيقي في الكم، وتقابل الوجود للذات في الكيف. (فقرة ١٩٨) ولهذا فهي تؤدّي إلى ظهور الكيف من جديد (فقرة ١٩٩).
Mittelbar	Mediate	متوسط ـ خاصية الضلع الثاني في كل مثلث (قارن فقرة ١٣٩ ـ ١٤٠).
Negativität	Negation	السلب وهو مرادف للتوسط ـ وهو خاصية الضلع الثاني في كل مثلث (١٣٩) وهو همزة الوصل بين الضلع الأول

المصطلح الالماني	الترجمةالانكليزية	الترجمة العربية
		والثالث، وهو يُطلق على العملية الجدلية كلها، وهو بهـذا مرادف للجـدل بالمعنى الضيق للكلمة. (فقرة ١٢١).
Nemesis	——	آلهة النقمة في الديانة اليونانية، وهي تمثل قداسة القدر في الشعور الديني عند اليونان (قارن فقرة ٢٠٠).
Nichts	Nothing	العدم (مقولة) - وهي الضلع الثاني في أول مثلث، ولهذا فهي تمثل الاختـلاف المـطلق، والتـوسط الخـالص والسلب. ومقولة العدم وحدهـا ليست إلاّ تجريـداً فارغاً لا حقيقة له، فـلا تظهـر حقيقته وماهيته إلاّ في اتحاده مع الـوجود وهـذه الوحدة هي الصيرورة. (قارن فقرة ١٥٧ ـ ١٦٢).
Qualität	Quality	الكيف ــ القسم الأول من دائـرة الوجود ــ وهو يمثل الضلع الأول المباشر، فالكيف هو اتحاد مباشر مع الوجود، ولهذا فهو يرادف التعين (١٦٨).
Quantität	Quantity	الكم ــ وهو القسم الثاني من دائـرة الوجود وهو خاصية للوجود إلاّ أنه خاصية خارجية بمعنى أن تغير الكم لايفقد الشيء وجوده (فقرة ١٨٦ ــ ١٨٧) وينقسم الكم إلى ثلاثة أقسام: الكم الخالص، الكمية، الدرجة (قارن فقرة ١٨٧).
Reflexion in sich	Inro-Reflection	الانعكاس الذاتـي أو الفكر الذاتي ــ وهو القسم الأول من دائرة الماهية الذي يُطلق عليه كذلك اسم «الماهية» باعتبارها

المصطلح الألماني	الترجمة الانكليزية	الترجمة العربية
		أساساً للوجود (فقرة ٢١٤) ، حاشية ص ٢١٠.
Reflexion	Reflection	الانعكاس والتفكير وهما مرتبطان وكل منهما يدل على الآخر فالتفكير هو نفسه انعكاس (قارن فقرة ١١٨).
Relative	Relative	نسبي: جميع المقولات في دائرة الماهية نسبية بمعنى أن كلاً منها تشير صراحة إلى الأخرى ولاتُفهم إلاّ بها (قارن فقرة ٢٠٩).
Relativität	Relativity	النسبة، وهي الفكرة السائدة في القسم الثاني من المنطق ـ أعني الماهية.
Repulsion Und Attraction	Repulsion And Attraction	الطرد والجذب: آخر مقولة في الكيف (فقرة ١٨٣). وراجع ما قيل عن الجذب.
Ruhige	Poised, Steady	متوازن، مستقر: والاتحاد المتوازن هو مثل اتحاد الوجود والعدم في مقولة الصيرورة، وهو الاتحاد الذي يصيب كلّاً منهما بالشلل فتتوقف الحركة أو الصيرورة (قارن ١٦٥).
Schein	Show	مظهر: القشرة الخارجية أو السطح الظاهري للشيء.
Schlechte Unend Lichkeit	Spurious Infinite	اللامتناهي الفاسد أو الكاذب (مقولة) وهو اللامتناهي المجرد الخاص بالفهم (قارن فقرة ١٧٤).
Sein	Being	الوجود : وهي تُطلق بثلاثة معانٍ (أ) الدائرة الأولى من المنطق (ب)

المصطلح الالماني	الترجمةالانكليزية	الترجمة العربية
		القسم الأول من هذه الدائرة (جـ) أول مقولة في هذا القسم. والوجود هو الضلع الأول في المنطق وهو يمثل المباشرة والاستقلال.
Sein Für sich	Being forself	الوجودللذات (مقولة) (فقرة ١٧٤ وفقرة ١٧٨) وقد سبق ذكرها.
Sein in sich	Being in itself	الوجود بالذات أو في الذات (مقولة فرعية)و سبق ذكرها.
Sein für Eines	Being for The One	الوجود للواحد، وهي مقولة الواحد وقد سبق ذكرها.
Sollen	Ought to be	ينبغي أن يكون ــ الطبيعة العقلية للشيء أو فكرته الكاملة التي يحاول أن يصل إليها لكن حدوده تمنعه، ويصبح الحد عائقاً.
Schluss	Syllogism	القياس ــ والقياس عند هيجل هو تطوير لمضمون العوامل الثلاثة التي تتكون منها الفكرة الشاملة بما هي كذلك ــ وهو تطوير يظهر في الحكم ويكمل في القياس، والقياس عنده ينقسم إلى ثلاثة أقسام: الكيفي (الوجود المتعين) والانعكاس والضرورة. (قارن فقرة ٣٠٥).
-des Daseins	Qualitative Syllogism	قياس الوجود المتعين أو القياس الكيفي وهو أول الأنواع الثلاثة وله ثلاثة أشكال، الأول (الفردي ــ الجزئي ــ الكلي) والثاني (الجزئي ــ الفردي ــ الكلي) والثالث (الفردي ــ الكلي ــ الجزئي) ويُضاف إليها شكل رابع وهو القياس الرياضي. (قارن

المصطلح الالماني	الترجمةالانكليزية	الترجمة العربية
		٣٠٩ ـ ٣١١).
-der Reflexion	Syllogism of Refloction	قياس الانعكاس ـ النوع الثاني من أنواع القياس، وهو يضم ثلاثة أنواع هي: قياس الكل وقياس الاستقراء وقياس المماثلة. (قارن فقرة ٣١٢ ـ ٣١٥).
-der Notwon-digkeit	Syllogism of Necessity	قياس الضرورة ـ النوع الثالث والأخير من أنواع القياس، ينقسم ثلاثة أنواع هي: القياس الحملي والقياس الشرطي المتصل والقياس الشرطي المنفصل (قارن ٣١٦، ٣١٩).
Ubergehen	Transition	انتقال، عبور (من مقولة إلى أخرى).
Unendlichkeit	Infinity	التناهي . . .
Ummittelbar	Immediate	مباشر ـ خاصية للضلع الأول في كل مثلث، والمباشرة تعني دائماً الاستقلال الظاهري وعدم الإشارة إلى الآخر (قارن فقرة ١٣٩).
Unmittelbar-keit	Immediacy	مباشرة ـ نفس الفكرة الواردة بالمصطلح السابق.
Unterschied	Distinction	تمييز ـ اختلاف (مقولة) وهي ترتبط ضرورة بمقولة الهوية ولامعنى لها بدونها، فكل منها بدونها حد نسبي يشير إلى الآخر (قارن ٢٢١ ـ ٢٣٥).
Unterschied-enheit	Differentin tion	عملية التفرّد حين تفضّ المقولة مكنوناتها فتتشكل في غيرها وأوضح مثل لها مقولة الفكرة الشاملة بما هي كذلك التي هي كل في الكلي والجزئي والفردي.

المصطلح الالماني	الترجمةالانكليزية	الترجمة العربية
		(فقرة ٢٧٩ ـ ٢٨٠).
Urteil	Judgement	حكم ـ وهو يعني حرفياً الانقسام الأصيل، والمقصود إنقسام الفكرة الشاملة على نفسها فتكوّن عواملها الثلاثة الأنواع المختلفة من الحكم (فقرة ٢٨١ ـ ٢٨٦) وهو ينقسم إلى أربعة أنواع هي: الحكم الكيفي ـ حكم الانعكاس ـ حكم الضرورة ـ حكم الفكرة.
der Inharenz	Judgem. of Inherence	حكم الملازمة ـ أول أنواع الحكم ويُسمى كذلك الحكم الكيفي وأيضاً حكم الوجود المتعين، وينقسم ثلاثة أقسام (الحكم الموجب والسالب والمعدول) (قارن فقرة ٢٨٧ ـ ٢٩١).
der Reflexion	Judg. of Reflection	أحكام انعكاس ـ النوع الثاني من الأحكام، وينقسم إلى : الحكم الفردي ـ الحكم الجزئي ـ الحكم الكلي). (قارن فقرة ٢٩٣ و ٢٩٥).
der Notwen-digkeit	Jadgem. of Necessity	حكم الضرورة ـ النوع الثالث من الأحكام ، وينقسم إلى (الحكم الحملي، الشرطي المتصل ـ الشرطي المنفصل). (فقرة ٢٩٦ ـ ٢٩٨).
Veranderlich-Keit	Alterability	الأخرية (مقولة) تحول الشيء إلى الآخر، وتحول الآخر إلى الشيء مما يؤدّي إلى ظهور اللامتناهي الفاسد. (قارن فقرة ١٧٣).
Verhältns	Correlation	الإضافة (مقولة) وهي المركب من عالم الظاهر والمضمون والصورة، وتنقسم ثلاثة

المصطلح الالماني	الترجمةالانكليزية	الترجمة العربية
		أقسام فرعية هي (الكل والأجزاء ـ القوة ومظهرها ـ الجوّاني والبراني). (فقرة ١٥٣ والفقرة ١٦٣).
Vermittelt	Mediate	متوسط ـ خاصية للضلع الثاني في كل مثلث (فقرة ١٣٩).
Vermittlung	Mediation	التوسط، وهو يرادف السلب.
Vernunft	Reason	العقل ـ وهو مركب الوعي المباشر والوعي الذاتي (قارن فقرة ١١٥)وخصائصه التوحيد بين المختلفات، ولكنه يحفظ الاختلاف داخل هذا الوصف (قارن فقرة ١١٧). وينقسم إلى الفهم .. والعقل الجدلي أو السلبي والعقل الإيجابي، وهي ثلاث خصائص لأي مثلث جدلي. (قارن فقرة ١١٨).
Verstand	Understanding	الفهم ـ وهو جزء من العقل يتميز بالتحديد والدقة ووضع الفواصل بين الأفكار والأشياء وعزلها بعضها عن بعض (قارن فقرة ١١٠) ، والخطوة الأولى في كل مثلث توصف بأنها من عمل الفهم (قارن فقرة ١١١)، وهو خاص بالتناهي، وطريقة الفهم في التفكير هي التجريد وهو منهج الميتافيزيقا القديمة (قارن فقرة ١٣٤).
Vorstellung	Prsentation	التمثل ـ أو الفكرة العامة أو الظن وهي تدل غالباً على التمثلات الحسية في أذهان الناس. تختلط الفكرة بمعناها العقلي الذي يدل على الحقيقة الموضوعية بهذه

المصطلح الالماني	الترجمة الانكليزية	الترجمة العربية
		التمثلات (قارن فقرة ٣٣٢).
Wahrheit	Truth	الحقيقة ـ وهي ترابط النسق كله.
Werden	Becoming	الصيرورة (مقولة) المركب من الوجود والعدم، وأول فكرة عينية، وثالث تعريف للمطلق (قارن فقرة ١٧١ و١٧٢).
Wesen	Essence	الماهية (مقولة) ـ وهي الدائرة الثانية من المنطق وهي تمثل بين الوجود والفكرة الشاملة ـ الضلع الثاني، والتوسط ـ والخاصية التي تسود هذه الدائرة هي النسبية والانعكاس، نسبية المقولات وانعكاسها. (قارن فقرة ٢٠٧، ٢١٣).
Wesenheiten	Essentialities	الماهويات أو تحديدات الفكر أو المبادىء الخالصة، وهي الهوية والاختلاف والتنوع والأساس.. إلخ (قارن فقرة ٢١٥ ـ ٢٣٦).
Wesentlich Und Unwesentlich	Essential And Unessential	الماهوي وغير الماهوي ـ فكرتان مرتبطتان تعبران عن أول جانب لدائرة الماهية بعد مقولة القدر. (قارن فقرة ٢٠٩ ـ ٢١٠).
Widerspruch	Contradiction	التناقض (مقولة) مركب الهوية والأختلاف هو التضاد ويصل التضاد إلى قمته فيصبح تناقضاً. (فقرة ٢٣٠ ـ ٢٣٣).
Wirklich	Actual	الحقيقي الواقعي أو الموجود بالفعل، وهو الذي يعبر عن الاتحاد بين ماهية الشيء ووجوده الفعلي، وإذا عبر الشيء

المصطلح الالماني	الترجمة الانكليزية	الترجمة العربية
		عن هذا الاتحاد يصبح عقلياً، ومن هنا قال هيجل: «كل حقيقة واقعية» عقلية، وكل عقلي حقيقة واقعية. (قارن فقرة ٢٦٤، ٢٦٥).
Wirklichkeit	Actuality	الحقيقة الواقعية أو الوجود بالفعل، القسم الثالث والأخير من دائرة الماهية، وفيه تصل الماهية إلى تمامها فيتحد الظاهر والباطن، والجواني والبراني... إلخ ويؤثر كل منهما في الآخر فنصل إلى التفاعل الذي يتجلّ في عالم الروح وفي العلاقات البشرية، وهكذا تنتقل إلى الفكرة الشاملة ـ وتنقسم الحقيقة الواقعية إلى (الجوهر والعَرَض ـ السبب والنتيجة يجمع بينهما التفاعل) (قارن فقرة ٢٧٤ إلى فقرة ٢٧٨).
Wissen	Knowledge	علم ـ معرفة ويستخدم هيجل كلمة العلم بالمعنى الواسع الذي يكاد يرادف المعرفة، أو الفلسفة بمعناها الدقيق. وعلى ذلك فالمنهج العلمي، والنسق العلمي.. إلخ هو المنهج الفلسفي أو المنهج الجدلي والنسق العلمي هو نسق الفلسفة. (قارن فقرة ٦، وحاشية ص ٦).



الفهـرس

الباب الثاني : شعاب الطريق

الباب الثالث : طريق الجدل

الباب الرابع : نتائج وآثار







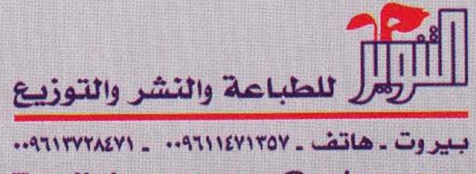
المنهج الجدلي عند هيجل

تعددت التفسيرات والتأويلات للمنطق الهيجلي كما تضاربت الآراء والمواقف منه وما تزال، غير أن ما لا يمكن لأي تفسير أو تأويل إغفاله هو أن المنطق الجدلي الهيجلي - في بنيته الداخلية كما في روحه العامة - هو منطق النفي أو السلب، كما يرى ماركيوز، أي أنه المنطق الذي يقدّم لنا - بلغة المقولات الخالصة - الأساس النظري المتين لأي فكر ثوري، طالما أنه يستهدف، كغاية له، التعبير عماً في العالم والأشياء والمجتمعات من نزوع نحو الحركة والتغير والصيرورة.

وبعبارة أخرى: ليس منهج هيجل - بمعنى ما - سوى التعبير المنطقيّ الخالص عن مفهوم التقدم الذي كشف عنه الوعي الأوربي الحديث في التاريخ والفكر والمجتمعات البشرية.

وفي هذا الكتاب يعرض لنا الباحث الهيجلي المصري إمام عبد الفتاح إمام منهج هيجل عرضاً نسقياً متلاحماً حيث يأخذ بأيدينا في المسالك الوعرة لمنطق هيجل: ممهّداً الطريق أمام لغتنا العربية الحديثة ومطّوعاً اياها كي تتمثل وتعبرّ عن فلسفة هي، باجماع الباحثين والدارسين، من أكثر الفلسفات تحدياً - ببنائها الدقيق وشمولها - لعقل الانسان المعاصر، بالاضافة إلى أنها ربما كانت أكثر الفلسفات - بمصطلحاتها وأفكارها - استعصاءً على النقل والترجمة.





بيروت - هاتف - ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ - ٠٠٩٦١٣٧٢٨٤٧١
Email: kansopress@yahoo.com
توزيع دار الفارابي